



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES

ESCUELA DE FILOSOFÍA

LIBERTAD Y GRACIA EN SAN AGUSTÍN,  
¿CONCILIACIÓN PROBLEMÁTICA O  
COLABORACIÓN MISTERIOSA?

TESINA

PARA OPTAR POR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
IGNACIO L. BERNASCONI\*

DIRIGE:  
PROF. DRA. SILVANA FILIPPI



Si bien no son pocas las afirmaciones controversiales que las Sagradas Escrituras presentan como verdades apodícticas, hay dos que, sin lugar a dudas, siempre han suscitado una atención muy especial: por un lado, la irrenunciable libertad del hombre, y por otro, la potestad universal de Dios. Sin embargo, la veracidad de cada una de estas dos aseveraciones parece desvanecerse tan pronto como se las confronta entre sí. Entonces, frente a la pregunta por su mutua relación, la aporía, la paradoja o, en el mejor de los casos, la simple ambigüedad se imponen, aparentemente, como las únicas alternativas de respuesta factible. Por esta razón, desde los primeros siglos del Cristianismo, pero claramente a partir del más ilustre de los Padres de la Iglesia, este problema no ha dejado de cautivar a la reflexión filosófica –entendida en un sentido amplio, como pensamiento especulativo–, la cual, tras el afán por arribar a un planteo conciliador, continúa dedicando grandes esfuerzos por desentrañar el misterio<sup>1</sup> que articula entre sí la libertad y la gracia.

Evidentemente, el desafío es patente y la cuestión inquietante. Se trata de explicitar el vínculo que solidariza entre sí la voluntad humana y el accionar divino, sin negar nuestra libertad ni atentar tampoco contra el poder omnímodo de Dios. Porque si afirmamos que nuestras elecciones son absolutamente libres corremos el riesgo de negar la soberanía regia que Dios detenta, por medio de su infinito poder, sobre toda su creación, incluyéndonos naturalmente a nosotros mismos. Pero si, en cambio, sostenemos literalmente que «todo es gracia»<sup>2</sup> y concebimos a Dios como la causa primera de toda actividad, entonces resulta difícil dar cuenta de nuestra propia libertad. En el primer caso, la acción divina queda coartada por la voluntad humana y la omnipotencia de Dios es puesta en tela de juicio; en el segundo caso, condenamos al hombre a un puro determinismo, vaciamos de contenido la noción de responsabilidad y hacemos de Dios el origen último de todo mal. La necedad de ambos excesos pone de manifiesto que un planteo dicotómico entre estas dos nociones resulta, de plano, inadmisibile: la libertad del hombre y la gracia de Dios han de ser concebidas en el seno de una fórmula esencialmente conciliadora<sup>3</sup>.

---

\* ignacio\_bernasoni@yahoo.com.ar

<sup>1</sup> Ruiz de la Peña señala: “¿Habrà de afirmarse la soberanía de Dios a costa de anular la autonomía del hombre? O, a la inversa, ¿habrà que mantener la (legítima) autonomía humana a expensas de la (indiscutible) soberanía divina? [...] ¿cómo hacer compatibles la libertad del hombre y la majestad soberana de Dios? La hegemonía de la gracia divina ¿no supondrá el avasallamiento del libre arbitrio humano? [...] Esta [cuestión] toca de un solo golpe el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación Dios-hombre”. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 273.

<sup>2</sup> Al respecto, San Pablo pregunta: “¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?” (1 Cor. 4, 7). Como veremos más adelante, estas preguntas inquietaron profundamente al hiponense y resultaron absolutamente decisivas en su comprensión de la gracia divina. Salvo aviso en contrario, todas las citas bíblicas serán tomadas de *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*, San Pablo, Madrid, 2002.

<sup>3</sup> Pegueroles comenta: “Es evidente que el hombre es libre. Y es igualmente evidente que Dios es señor de todo, aun de la misma libertad, y que por la libertad el hombre no escapa al dominio de Dios. Estos son los hechos, refrendados por la Revelación: por más incompatibles que parezcan, hemos de contar con los dos a la vez, a la hora de buscar una solución al problema”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972, p. 127.

Por tanto, como indicamos en el título del presente escrito y lo insinuamos líneas arriba, nuestro interés estriba en abordar este difícil problema a partir de la descollante reflexión de San Agustín. A decir verdad, las razones de la elección saltan a la vista: su extraordinario pensamiento<sup>4</sup>, espoleado por una sed insaciable de verdad<sup>5</sup>, cultivado por una personalidad polifacética<sup>6</sup>, y forjado al calor de apasionadas disputas, penetró en este asunto con una perspicacia inusitada y, aunque sin ser innovador<sup>7</sup>, consiguió una elaboración que signó la sagacidad de los siglos posteriores tanto en materia de libertad como de gracia<sup>8</sup>. Al respecto, las especulaciones del obispo de Hipona, y no sólo las referidas a nuestro problema, trascendieron ampliamente los horizontes de su tiempo para eclipsar toda la historia de Occidente<sup>9</sup> y arribar a nuestros días con una vigencia asombrosa<sup>10</sup>. Y esto como consecuencia de la dedicación y lucidez con que se abocó exclusivamente a dos temas puntuales, antes pero sobre todo después de su conversión<sup>11</sup>, a saber: Dios y el hombre<sup>12</sup>. Basta

<sup>4</sup> Célebre se ha hecho la descripción de Altaner sobre el genio incomparable de San Agustín: “unía en sí este gran obispo la potencia creadora de Tertuliano, la vasta inteligencia de Orígenes, con el profundo amor de Cipriano a la Iglesia; la aguda dialéctica de Aristóteles, con el idealismo alado de Platón; el sentido práctico de los latinos, con la inteligencia especulativa de los griegos. Por esto es, sin duda, el más grande filósofo de la época patristica”. B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, pp. 399-400.

<sup>5</sup> “San Agustín fue en el mundo antiguo uno de los que con más ímpetu buscaron la verdad”, M. Baumgartner y R. Höningwald, *Los grandes pensadores: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Giordano Bruno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1925, p. 18.

<sup>6</sup> Al respecto, inmejorables resultan las palabras de Trapè, quien a su vez cita al Papa Pío XI: “Agustín es una personalidad compleja y profunda: es filósofo, teólogo, místico, poeta, orador, polemista, escritor y pastor, dotes todas que se completan entre sí y hacen de él una persona «a la que casi nadie o muy pocas de cuantas han florecido desde el principio del género humano hasta hoy se le pueden comparar» (Pío XI: AAS 22[1930]223)”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, BAC, Madrid, 1981, p. 415.

<sup>7</sup> Rivaud manifiesta, en un contraste muy nítido, las luces y sombras de nuestro pensador: “Salvo en el análisis interior, en el que es un verdadero maestro, y en el impulso religioso, en que no tiene igual, no es un pensador muy original. No es un sabio, a pesar de sus inmensas lecturas. El *Hortensio* de Cicerón, las *Enéadas* de Plotino, y los historiadores latinos le han proporcionado, con Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno, casi todo el andamiaje de su pensamiento”. A. Rivaud, *Historia de la filosofía*, Kapelusz, Buenos Aires, 1962, p. 497. Al respecto, De Cádiz señala que San Agustín “tomó el bisturí de su aguda inteligencia, ilustrada por la luz de arriba, y presentó a los fieles el corazón, las entrañas y el espíritu del dogma, encerrado en la Escritura y en la Tradición. No inventó cosas nuevas, opuestas o distintas de las antiguas. El pensamiento agustiniano es el mismo que estaba contenido en la revelación. Agustín no es inventor, sino descubridor”. L. M. De Cádiz, *San Agustín. La vida y la doctrina*, Atlántida, Buenos Aires, 1944, pp. 179-180.

<sup>8</sup> La reflexión agustiniana, “considerada en su conjunto, [...] es la obra de un genio lúcido, poderoso y magníficamente equilibrado, donde se han dado cita todas las riquezas de la experiencia, de la razón y de la fe cristiana. Los siglos venideros no acabarán de agotar este tesoro inmenso, por más que saquen de él a manos llenas”. J. Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, CEPA, Buenos Aires, 1941, p. 162.

<sup>9</sup> “La influencia de San Agustín en la evolución de la filosofía occidental ha sido tan grande que bien puede decirse que el *agustinismo* es una constante histórica que informa los más diversos movimientos doctrinales [...]. Más que una escuela es un modo de pensar y de mirar el mundo”. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Navarra, 1999, pp. 72-73. Las cursivas no son nuestras.

<sup>10</sup> “El entusiasmo religioso, el ímpetu místico hacia la Verdad no obran en él como fuerzas contrarias a la investigación, sino que robustecen la misma investigación, le dan un valor y un calor vital. De aquí surge el enorme poder de sugestión que la personalidad de Agustín ha ejercido, no solamente sobre el pensamiento cristiano, sino también sobre el pensamiento moderno y contemporáneo”. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, T. I, Montaner y Simon, Barcelona, 1960, p. 236.

<sup>11</sup> “La conversión, junto con la consiguiente conquista de la fe, es por tanto el eje en torno al cual gira todo el pensamiento agustiniano y la vía de acceso para su entendimiento pleno”. G. Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I, Herder, Barcelona, 1988, p. 380.

<sup>12</sup> “La filosofía agustiniana [...] se centra en torno a dos temas esenciales: Dios y el hombre [...]. Agustín estudia al hombre para conocer a Dios [...] y estudia a Dios para conocer al hombre y su historia [...]. De ahí la insistencia

recordar, con relación al primero, que sus notables desarrollos en torno a la naturaleza, atributos y efectos de la gracia le valieron el honorable título de *Doctor Gratiae*<sup>13</sup>; «Doctor de la Gracia». En relación con el segundo, el pensador africano hizo de la libertad humana la arena de combate de sus más álgidas polémicas: defendiéndola contra el determinismo pesimista de los maniqueos, moderándola ante el optimismo exagerado de los pelagianos e integrándola al auxilio divino frente a la confusión de los semipelagianos<sup>14</sup>. Estas controversias lo absorbieron vivamente y no es de sorprender que la muerte lo haya encontrado, con casi setenta y seis años de edad, exhausto pero enteramente entregado a ellas. En su obra póstuma, inacabada, San Agustín continuaba meditando, precisamente, acerca del delicado equilibrio que enlaza la inalienable libertad humana y la insondable gracia de Dios. Ambas debían ser consideradas, y esto lo subrayó con una perseverancia infatigable, no aisladamente, sino en estrecha asociación, a fin de evitar el peligro, tan frecuentado por sus obstinados adversarios, de estimar una en desmedro de la otra: *sed quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficillis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*; “en esta cuestión, en que se trata acerca del albedrío de la voluntad y acerca de la gracia de Dios, es tan difícil marcar los límites, que, cuando se defiende el libre albedrío, parece que se niega la gracia de Dios, y [...] cuando se afirma la gracia de Dios, se juzga que se suprime el libre albedrío”<sup>15</sup>.

Ciertamente, la necesidad de asumir la esfera humana y la divina de manera que ninguna de las dos sobredimensionara la propia identidad en desmedro de la ajena, sólo resultaba posible para un género especial de pensamiento capaz de desenvolverse con igual destreza por una y por otra, o mejor aún, que pudiese concebirlas como integradas, casi fundidas entre sí, aunque sin confundirlas

---

simultánea, típicamente agustiniana, en la inmanencia y en la trascendencia divinas”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III*, pp. 489-490.

<sup>13</sup> “La tradición occidental reconoce a san Agustín como *Doctor Gratiae*, porque ha fijado todo el enfoque y la temática que se va a estudiar y debatir en los siglos siguientes. Con san Pablo, san Agustín está convencido de que la vida cristiana es realmente una vida nueva. El Espíritu Santo nos saca de una situación de pecado y nos lleva a vivir en Cristo, y a ser animados por la caridad, que es el mandamiento de Cristo”. J. L. Lorda, *La gracia de Dios*, Ediciones Palabra, Madrid, 2004, p. 177. Cf. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona, 1991, p. 138; cf. V. Grossi, “La controversia pelagiana”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patrística latina*, BAC, Madrid, 1981, p. 524. “Desde el año 412 hasta el día de hoy es Agustín el escritor indispensable, cuando se quiere tratar las cuestiones relativas a la gracia. Después de lo que él ha dicho, bien poco se podrá añadir. Se repite, se sistematiza, pero nada más”. L. M. De Cádiz, *San Agustín*, p. 183.

<sup>14</sup> “Respecto al tema de la libertad/libre albedrío se tocaba una infinidad de cuestiones de las que hoy se sigue debatiendo; se estaba formando entonces el alma misma de la cultura occidental”. V. Grossi y B. Sesboüé, “Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea”, en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas*, T. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996, p. 276. “Se ha afirmado que Agustín es uno de los más profundos y completos estudiosos de la libertad, cuyos aspectos principales ha analizado con extraordinaria perspicacia, proyectando soluciones que merecen ser tomadas siempre en consideración no sólo por su importancia histórica, sino también por su interés teórico”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, 50 (2005), pp. 193-194 de 193-212.

<sup>15</sup> *GCPO I*, XLVII, 52. Sobre las convenciones que utilizaremos para citar las obras de San Agustín, ver p. 7 y nota 34, p. 6.

jamás<sup>16</sup>. Quizás ni siquiera el santo doctor llegó a sospechar en qué medida su brillante genio cultivaba este carácter único, mixto, híbrido, nacido del deseo sublime de acceder a la verdad armonizando lo terrenal y lo celestial<sup>17</sup>. Porque si la libertad y la gracia debían dar cuenta de su articulación intrínseca, nadie estaba mejor pertrechado para lanzarse al combate que quien había hecho de Dios y del alma humana el foco de toda su atención, convencido, como estaba, de que una comprensión cabal de la realidad debía integrar lo natural con lo sobrenatural, contemplando uno a contraluz del otro<sup>18</sup>. Más aún, como pensador cristiano<sup>19</sup>, le resultaba inconcebible aceptar una filosofía que permaneciese cerrada sobre sí misma, con pretensiones de autonomía y recluida en las ideas de la pura razón<sup>20</sup>. Por el contrario, las luces rectoras de la Revelación, únicamente ofrecidas a la fe, no podían sino atesorarse como entrañables puesto que sin ellas resultaba imposible alcanzar la Verdad auténtica, la sabiduría veraz<sup>21</sup>. De ahí que, en San Agustín, filosofía y teología no constituyan dimensiones independientes del saber sino que, muy por el contrario, ambas se entretajan y complementan en un único universo de reflexión, expresión y debate<sup>22</sup>. En suma, filosofando a la luz de la fe y creyendo con la ayuda de la razón, nuestro Padre de la Iglesia, una vez rendido a los pies de la Verdad encarnada, ya no pudo pensar sin orar ni rezar sin meditar<sup>23</sup>. La ingente producción de su obra lleva este sello grabado a fuego que él mismo sintetizó, en su *Sermón*

---

<sup>16</sup> “San Agustín no es un puro filósofo, que utiliza su razón para investigar los problemas de las cosas. La insuficiencia de la filosofía halla su complemento en la plenitud de la verdad descubierta por la fe”. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, T. II, BAC, Madrid, 1966, p. 197.

<sup>17</sup> “Continuamente nos vemos llevados a la relación o incluso al diálogo del hombre con Dios, diálogo constantemente replanteado, infinitamente variado; entre otras cosas, esto quiere decir que no existe en su obra una demarcación entre la filosofía y la teología; todo muestra una sabiduría que es indivisiblemente una y otra”. J. Jolivet, *Historia de la filosofía*, Vol. 4, Siglo XXI, Méjico, 1982, p. 17.

<sup>18</sup> “A los propios ojos del santo, el verdadero filósofo es un hombre que examina la realidad en concreto tal como es, y la realidad no puede ser vista tal como es si no se tiene en cuenta la economía de la Redención y de la gracia”. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, T. II, Ariel, Barcelona, 1974, p. 90.

<sup>19</sup> “Hasta San Agustín el cristianismo había sido sobre todo vivido; desde San Agustín iba a ser, además, pensado”. J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 36.

<sup>20</sup> “¿Hay en San Agustín una filosofía propiamente dicha, es decir, una explicación del pensamiento y del ser que sea formulada por la razón y no aceptada en base a la autoridad de la Iglesia? [...]. Parécenos que una primera respuesta se impone: San Agustín no se ha puesto en ese punto de vista ni ha tratado de ponerse en él. Considera al hombre tal como es de hecho, es decir, tal como lo define la Iglesia, son su esencial necesidad de la gracia, con el destino prometido en la Escritura, que es la visión de Dios, con los deberes impuestos por Cristo”. C., Boyer, *San Agustín: sus normas de moral*, Excelsa, Buenos Aires, 1945, p. 16. “Agustín entiende el problema filosófico como problema del alma, de la vida del espíritu, y la filosofía como íntima y profunda investigación e inquietud”. M. F. Sciacca, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954, p. 183.

<sup>21</sup> Por eso Jolivet afirma que para San Agustín: “no hay en el fondo más que una sola filosofía legítima, [que] es a saber, la que integra las nociones que la razón puede descubrir por sus solas fuerzas, con las luces rectoras de la Revelación, como no hay más sabiduría real que aquella que se orienta hacia la posesión de Dios y la visión beatífica”. J. Jolivet, *San Agustín*, p. 127.

<sup>22</sup> “El centro de la vida espiritual será así, para Agustín, la aspiración a lo eterno y a lo sobrenatural con toda el alma; y en esta aspiración se mezclan y se funden filosofía y religión. La verdadera filosofía se identifica con la verdadera religión; filosofar es amar a Dios en la forma en que debe ser amado, en la forma en que la religión quiere que se le ame”. P. Lamanna, *Historia de la Filosofía*, T. II, Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 55.

<sup>23</sup> “El método de San Agustín [...] es un equilibrio o, si se quiere, una tensión entre dos polos: el afán incoercible de saber y la necesidad previa de creer. No es agustiniano evidentemente una razón sin fe, una razón autónoma. Pero tampoco es agustiniano una fe sin razón, sin filosofía”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 24.

43, de modo magistral<sup>24</sup>: *intellige ut credas, crede ut intelligas*; “entiende para creer, cree para entender”<sup>25</sup>.

Ahora bien, fruto del singularísimo estilo de su pensamiento, pero, tal vez, sin compartir su destino laureado, la pluma del hiponense también se muestra con un cariz muy peculiar. Aunque exquisitamente seductora por su encanto irresistible, la escritura de San Agustín suele resultar desconcertante y no pocas veces exige, aun al estudioso más avezado, un esfuerzo tenaz por acceder al meollo de sus intrincadas disquisiciones<sup>26</sup>. Poco afecto al desarrollo dialéctico, no es extraño tropezar en sus obras con gruesos cabos sueltos, planteos fragmentarios y especulaciones farragosas<sup>27</sup>. De más está decir que en vano buscaríamos en él un sistema cerrado o una construcción acabada: el devenir de sus meditaciones es fruto directo de los innumerables estímulos, algunos evidentes y otros sutiles, que el espíritu hiperestésico de nuestro pensador halló frente a sí a lo largo de su vida<sup>28</sup>. De hecho, la falta de una estructura lógica que encauce y regule las explosiones de su verborrágica inspiración obliga a admitir la ausencia de un cuerpo de doctrina orgánicamente trabado<sup>29</sup>. Con todo, su pensamiento no es indescifrable, caótico ni falto de sentido; nada sería menos acertado que defender esto. Estudiar a San Agustín es, en consecuencia, aventurarse a una experiencia sin par: sus ideas son como hilos preciosos, incomparables en calidad, color y textura, pero embrollados en madejas tan fuertemente anudadas que, recuperar cada idea sin estropearla para tejerla con las demás en una trama fiel al pensamiento íntegro del filósofo

---

<sup>24</sup> “Tanto en el campo de la filosofía como en el de la religión, razón y fe concurren sin descanso: hay que creer siempre para entender y entender para creer. ¿Cómo, pues, separar en Agustín la construcción del filósofo y la explicación del teólogo? No se podría hacer sin traicionarle”. J. Pépin, “San Agustín y la patristica occidental”, en F. Châtelet (dir.), *Historia de la Filosofía*, T. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 291. Cf. S. Álvarez Turienzo, “¿Alianza de filosofía y religión? Problema agustiniano”, *Augustinus*, 39 (1994), pp. 21-43.

<sup>25</sup> Seguimos la traducción propuesta por M. Fuertes Lanero y M. Campelo en las *Obras de San Agustín*, BAC, T. VII, Madrid, 1981, p. 596. Sobre el particular, Gilson comenta: “hay que aceptar por la fe las verdades que Dios revela si se quiere adquirir luego alguna inteligencia de ellas; ésa será la inteligencia que, del contenido de la fe, puede alcanzar el hombre aquí abajo. [...] San Anselmo expresará más tarde esta doctrina utilizando una fórmula que no es de Agustín, pero que expresa fielmente su pensamiento: la fe en busca de la inteligencia: *fides quaerens intellectum*”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, traducción de A. Palacios y S. Caballero, 2da. Edición, Gredos, Madrid, 1976, pp. 119-120.

<sup>26</sup> “Penetrante y lúcido ante los problemas, no le resultaba fácil ordenar su pensamiento paso a paso con arreglo a un discurso metódicamente llevado. Sus obras responden, por lo común, a intereses ocasionales, relacionados con su vida personal o con la de la Iglesia”. V. Camps, *Historia de la Ética: De los griegos al renacimiento*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 345.

<sup>27</sup> “El sistema de San Agustín no consiste en un desarrollo dialéctico, siguiendo una línea recta, ascendente o descendente. Es más bien un círculo, cuyo centro es Dios, del cual se derivan por creación y al cual convergen todas las demás realidades” G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, p. 209.

<sup>28</sup> “No nos encontramos ante un pensamiento sistemático y homogéneo; pero podemos sistematizar sus problemas y respuesta circunscribiéndolos a determinadas cuestiones. Lo fundamental es que el pensamiento de Agustín surge de su propia experiencia personal. No podemos comprender su pensamiento sin conocer su itinerario como hombre”. Romen, “Influencias en el pensamiento de San Agustín”, URL: <http://medievalia.obolog.com/influencias-pensamiento-san-agustin-92866>, consultado por última vez el día 10 de Octubre de 2013.

<sup>29</sup> A. Truyol Serra sostiene que las soluciones de Agustín pueden compararse con las piedras de un edificio, las cuales, separadas en un principio, son susceptibles de juntarse para constituir un todo armónico. Sin embargo aclara que, “este edificio San Agustín no lo levantó. Dejó sus elementos dispersos en su ingente producción literaria, insertos en más amplias conexiones de ideas, siendo uno de los cometidos más delicados de todo expositor de su doctrina aislarlos primero para ensamblarlos después”. A. Truyol Serra, *El derecho y el estado en San Agustín*, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 48.

norafricano<sup>30</sup>, no deja de ser una tarea, cuando menos, arriesgada<sup>31</sup>. Y es en este riesgo, ciertamente, donde reside buena parte del atractivo de nuestra exigente empresa<sup>32</sup>.

Por todo lo dicho, el presente escrito pretende llevar a cabo una lectura –en lo posible– diferente, sucinta, clara y ordenada, de las sugestivas reflexiones de San Agustín en torno al «apasionante problema»<sup>33</sup> de la conciliación entre la libertad del hombre y la gracia de Dios. A tal fin procuraremos, en primer lugar, conservar el matiz filosófico de nuestra investigación tanto como nos lo permita la naturaleza teológico-filosófica del pensador que tenemos entre manos, sin renegar, por ello, del fuerte componente teológico de nuestro mismo objeto de estudio. En segundo lugar, expondremos las volubles meditaciones de San Agustín siguiendo un hilo conductor que no ha sido de ningún modo sugerido por él, y que podríamos caracterizar como «sincrónico» en virtud de que no responde exactamente al devenir histórico-genético de sus exposiciones. En tercer lugar, dado que el santo doctor elaboró sus observaciones sobre este problema fundamentalmente en obras polémicas –en un sentido amplio, frente a pelagianos y semipelagianos, pero hondamente condicionado también por su debate anterior contra los maniqueos–, resultará imprescindible tener en cuenta un importante número de sus escritos a fin de que, en su conjunto, podamos hacer una lectura menos condicionada por el fragor del debate y que, por tanto, nos permita acceder a una interpretación más rica y equilibrada de su posición. Debemos advertir, por último, que si bien nuestro asunto se halla muy vinculado al problema del mal y a la doctrina de la predestinación, el primero como principio básico y la segunda como derivación problemática, procuraremos sólo mencionarlos, en la medida de lo necesario, ya que un tratamiento exhaustivo de ambos superaría con creces los límites del presente escrito.

Concluimos estas «Palabras preliminares» mencionando los textos de San Agustín que serán considerados, preferente aunque no exclusivamente, para el desarrollo de nuestra investigación<sup>34</sup>:

---

<sup>30</sup> En relación con este punto, Copleston afirma que Agustín “no compuso obras puramente filosóficas, en el sentido que damos hoy al término «filosófico» [...]. Para extraer sus enseñanzas filosóficas se tiene que recurrir frecuentemente a lo que son primordialmente tratados teológicos”. Pero además el historiador agrega que “no es sino muy natural que tengamos que desenmarañar las ideas «puramente filosóficas» de San Agustín del cuerpo total de su pensamiento”. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, pp. 41 y 43.

<sup>31</sup> La dificultad de Agustín por organizar su pensamiento en un sistema cerrado, ha llevado a Gilson a hablar de una «impotencia nativa» en el santo, por la cual cada una de sus ideas exige tener presente a todas las demás: “todo se enlaza y entrelaza tan bien, que Agustín no puede coger un anillo de la cadena sin atraer hacia sí toda la cadena, y el historiador que a su vez trata de examinarla anillo tras anillo teme constantemente violentarla, y, cuando le asigna un límite provisional, romperla”. Cf. E. Gilson, *Introd. À l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique, Paris, J. Vrin, 1929, p. 294. Citado por A. Truyol Serra, *El derecho y el estado en San Agustín*, pp. 48-49.

<sup>32</sup> “El mundo occidental siguió a Agustín en lo bueno y en lo malo. El obispo de Hipona es un autor difícil de clasificar. Muchas de las incomprensiones de su pensamiento se debieron a unas sistematizaciones que él mismo nunca se permitió hacer”. V. Grossi y B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, p. 276.

<sup>33</sup> Tomamos la expresión de A. Martínez: “¿Cómo actúa en nosotros la gracia sin quitar nuestro libre albedrío? *Este problema es apasionante*. Las discusiones sobre él han sido seculares y hasta turbulentas. Y todas ellas han girado en torno a Agustín”. Estas cursivas y todas las que siguen, salvo indicación expresa en contrario, son nuestras. A. Martínez, *Ideario*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, pp. 58-59.

<sup>34</sup> Señalamos entre paréntesis las convenciones que utilizaremos a la hora de citar las obras de San Agustín. En las notas, estas convenciones irán acompañadas, primero, por el número del libro en romanos en caso de figurar, segundo,

*De libero arbitrio (LA), De diversis quaestionibus ad Simplicianum (AS), Confessiones (C), De peccatorum meritis et remissione (PMR), De spiritu et littera (SL), De natura et gratia (NG), De gestis pelagii (GP), De gratia Christi et de peccato originali (GCPO), Contra duas epistolas pelagianorum (CDEP), Contra Iulianum (CI), De gratia et libero arbitrio (GLA), De correptione et gratia (CG), De predestinatione sanctorum (PS), De dono perseverantiae (DP), Contra Iulianum opus imperfectum (CIOI).*

Sin más preámbulos, iniciemos nuestra tarea.



## 1. LIBERTAD DESGRACIADA

Para comenzar, permítasenos hacer, a modo de advertencia, una observación referida puntualmente a la estructura del presente capítulo, que, sin embargo, no deja de ser válida también para el escrito en su conjunto: así como resultaría absurdo intentar explicar la estabilidad de un árbol frondoso por la espesura de su copa y no por la profundidad de sus raíces, así también constituiría un verdadero desacierto pretender abordar nuestro problema dirigiendo la atención a sus dificultades más inmediatas y sugestivas, y no, por el contrario, analizando y desbrozando, ante todo, aquellos asuntos que conforman su hondo fundamento y, por tanto, nuestro indefectible punto de partida. Curiosamente, no son pocos los estudiosos del santo de Hipona que, por omitir los aspectos aparentemente menos relevantes o incluso más tediosos del dilema que tenemos entre manos, terminan arribando, en el mejor de los casos, a resultados precipitados o, cuando menos, poco concluyentes.

En virtud de ello, el presente capítulo deberá partir, en 1.1., de la concepción que San Agustín tiene de Dios y de la creación a fin de comprender cabalmente el sentido de la existencia humana, atendiendo, en particular, al anhelo del hombre por alcanzar la felicidad. Veremos que dicha meta supone amar voluntariamente a Dios por encima de todas las cosas, pero, también, la posibilidad de negarse a ello e incurrir deliberadamente en el mal. Por tanto, en 1.2., deberemos estudiar, con algún detenimiento, la razón de ser de la voluntad humana, así como los motivos y riesgos que encierra su uso equivocado. Mencionaremos la propuesta que ofreció San Agustín, envuelto en su debate contra los maniqueos, respecto del problema del mal y la plena responsabilidad que compete al hombre por sus actos morales. Desde allí, finalmente, podremos analizar, en 1.3., la caída de Adán, la noción de pecado original, y su transmisión a toda la humanidad, convertida justamente desde entonces en «masa de condenación»; todo ello a partir de un contrapunto con la postura pelagiana.

Una vez cumplido este itinerario, resultará manifiesta, al menos en sus rasgos más sobresalientes, la «indigencia existencial» que oprime al hombre tal como lo conocemos, y la consecuente necesidad, imperiosa sin duda, de recibir y aceptar un auxilio procedente más allá de sus propias fuerzas. Entonces estaremos a las puertas del siguiente capítulo, el segundo, destinado por completo al tratamiento de la naturaleza, atributos y efectos de la gracia divina. Por medio de dicho examen arribaremos al tercer y último capítulo, el cual, cimentado sobre los dos anteriores, el primero dedicado básicamente a la libertad humana –entendida en un sentido amplio–, y el segundo a la gracia divina, nos permitirá desarrollar, con todas las consideraciones del caso, el núcleo mismo de nuestro complejo problema.

## 1.1. DIOS COMO OBJETO DE LA VIDA HUMANA

Si generalmente la idea de Dios constituye una de las más propicias para dar comienzo a cualquier periplo por el vasto pensamiento agustiniano, el cariz de nuestra investigación nos la impone como ineludible punto de partida. Pero a su vez, el camino más interesante para abordar la concepción que San Agustín tiene de Dios, consiste, sin duda, en desarrollar la demostración metafísica de su existencia. Porque, llamativamente, lejos de contentarse con la autoridad de la verdad revelada, en todo caso incuestionable y evidentemente suficiente, nuestro pensador dedica grandes esfuerzos a desarrollar argumentaciones que, fundadas sólo en la razón, descubran, también, aquella «solemne certeza». Por este motivo, buena parte del segundo libro del *De libero arbitrio* está destinado a exponer, casi exclusivamente, lo que constituye el planteo más acabado del hiponense de una prueba metafísica de la existencia de Dios<sup>35</sup>. Así, por medio de un desarrollo de ascensión e interiorización<sup>36</sup>, celeberrimo por lo demás, San Agustín plantea, en fuerte clave platónica, un razonamiento que nos conduce desde el mundo a la razón<sup>37</sup> y desde ésta a Dios. La demostración, tan intrincada como soporífera, deja, no obstante, traslucir su intuición fundamental cuando se consigue desbrozarla, armado de paciencia, de sus no pocos rodeos innecesarios.

Para el pensador norafricano es claro, entonces, que existen dos realidades: una perteneciente al ámbito sensible y otra, más perfecta, concerniente al campo de lo inteligible. A la primera corresponde todo lo que es contingente, mudable y temporal, como por ejemplo, el amplio escenario que nos rodea, y del que nosotros mismos formamos parte. A la segunda realidad, en cambio, concierne a lo que es necesario, inmutable y eterno, como todas las verdades que hallamos en nuestra razón y que, en calidad de tales, despiertan un asentimiento universal; por ejemplo, la certeza de que «siete y tres son diez»<sup>38</sup>, de que «el todo es mayor que la parte», o que «lo menos perfecto supone siempre lo más perfecto»<sup>39</sup>. Pues bien, partiendo precisamente de la última evidencia mencionada, las verdades que avizoramos con nuestra razón no pueden haber surgido de ella ni, mucho menos, de las cosas sensibles que nos rodean. Nuestro conocimiento de estas últimas es siempre subjetivo, mientras que el de toda verdad auténtica es, en razón de sí misma,

---

<sup>35</sup> La demostración metafísica de la existencia de Dios ha sido planteada por San Agustín en diversas obras, entre las cuales podemos señalar *De Libero Arbitrio* y *Confessiones*. Sin embargo, dado que sólo el análisis expuesto en la primera de ellas es, en un sentido amplio, exclusivamente racional, hemos debido descartar, en cuanto al examen que nos proponemos desarrollar a continuación, la segunda de las obras mencionadas. Cf. C X.

<sup>36</sup> Resulta interesante notar que, aunque San Agustín emplee, en sus distintas obras, diferentes desarrollos argumentales en torno a la demostración de la existencia de Dios, por lo general responden a una misma secuencia lógica que procede, por decirlo así, de lo exterior a lo interior y de lo inferior a lo superior. Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, pp. 210-211.

<sup>37</sup> Vale mencionar, para evitar despistes a un posible lector precipitado, que San Agustín emplea las nociones de «razón» –*ratio*–, «mente» –*mens*– y «espíritu» –*spiritus*– como sinónimos; por eso también nosotros las empleamos de este modo. Cf. LA I, VIII, 18.

<sup>38</sup> Cf. LA II, VIII, 21.

<sup>39</sup> Cf. LA II, X, 28.

indefectiblemente objetivo<sup>40</sup>. Por su nivel de ser, las verdades están, en un sentido ontológico, no sólo «por encima» del mundo que habito, sino también por sobre mi razón<sup>41</sup>. De ahí que lo contingente no pueda ser causa de lo necesario, ni lo mudable de lo constante, ni lo fugaz de lo eterno; en todo caso ha de ser a la inversa<sup>42</sup>. Por tanto, resulta necesario admitir una realidad inteligible, en grado eminente, que se erija como condición de posibilidad de las verdades apodícticas que descubrimos en nuestra razón. Como era de esperar, esta realidad trascendente no es sino el mismo Dios y, en consonancia con el Evangelio, San Agustín la identifica con la «Verdad»: “existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que [...] no solamente tenemos como indubitable por la fe, sino que, a mi juicio, también la vemos [...] por la razón como verdad cierta”<sup>43</sup>. En consecuencia, la prueba de que Dios efectivamente existe consiste en advertir que no podemos dejar de admitir una verdad eterna e inmutable<sup>44</sup> como ley que trasciende y gobierna la razón humana<sup>45</sup>.

De esta forma, Dios, en tanto Verdad fundamental, Realidad trascendente, Inteligencia máxima, se presenta, por una parte, como plenamente accesible al pensamiento, pero, simultáneamente, como irreductible a él. Dios es aquello por encima de lo cual nada se puede pensar. “Pues nunca alma alguna ha podido ni podrá pensar algo que sea mejor que tú, que eres el bien más alto y el mejor”<sup>46</sup>. Ser que es tal por antonomasia, este «Sumo Ser» no se deja nombrar de ningún modo sin arrastrarnos, por ello, al error. En efecto, no podemos atribuirle nada positivamente porque Dios «es a secas», es decir, «Es», sin definición, sin restricciones, no «esto» o «aquello» sino simplemente «Es», sin más<sup>47</sup>. Así, como Ser excelente e infinito, Dios hace estallar todas nuestras categorías para desbordar la razón tan pronto como pretendemos conceptualizarlo de algún modo<sup>48</sup>. Presencia trascendente e inefable, nada verdadero podemos decir de Dios aun cuando, paradójicamente, Él esté supuesto en cada verdad que pronunciamos. El santo doctor llega a sostener, incluso, que nunca lo conocemos mejor que al ignorarlo<sup>49</sup>. No obstante, esto no significa que San Agustín haya preferido guardar silencio en torno a Dios. Por el contrario, es plenamente conciente de que, si queremos pensarlo, resulta imposible no referirnos en alguna medida a Él. Por eso, como nosotros mismos hemos debido hacerlo ya, el pensador africano no duda en pronunciarse

<sup>40</sup> Cf. *LA II*, XII, 33.

<sup>41</sup> Si la verdad fuera inferior a la mente, ésta podría modificarla a su antojo, y si fuera igual a la mente, de su misma naturaleza, sería ella misma mutable como lo es la mente. Cf. *LA II*, XII, 33.

<sup>42</sup> Cf. *LA II*, X, 28.

<sup>43</sup> *LA II*, XV, 39.

<sup>44</sup> Cf. *C IX*, X, 24.

<sup>45</sup> Cf. *LA II*, III, 7-II, XVI, 41.

<sup>46</sup> *C VII*, IV, 6; cf. *LA I*, II, 4. Evidente resulta, sin duda, la extraordinaria influencia que San Agustín ejerció sobre San Anselmo, quien, en su renombrado argumento ontológico –título que acuñó el genial Immanuel Kant– sostiene, precisamente, que «Dios es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar». Cf. San Anselmo, *Proslogion*, proemio, caps. I-IV.

<sup>47</sup> Cf. *C XIII*, XXXI, 46.

<sup>48</sup> Cf. *De ordine II*, XVI, 44; *LA II*, VIII-XIV.

<sup>49</sup> Cf. *De ordine II*, XVI, 44 y XVIII, 47; *LA II*, VIII-XIV.

sobre los distintos atributos divinos y, de hecho, lo hace con mucha elocuencia. Por nuestra parte, no obstante, deberemos contentarnos con señalar sólo unos pocos, los suficientes para arribar a la noción de creación que se desprenderá de aquellos y que habrá de justificar, por último, este apretado periplo.

Así, dado que no puede haber límite alguno que condicione el poder divino, en cuyo caso Dios ya no sería infinito, hemos de decir que Él, como Ser por antonomasia, resulta inexorablemente omnipotente<sup>50</sup>. Paralelamente a ello, debemos admitir que Dios es inmutable<sup>51</sup>, esto es, que no puede estar sujeto a cambio ninguno ya que, de no ser así, estaríamos obligados a afirmar que existe en Él la alternativa de variar entre ser y no-ser y decir esto del Ser por excelencia es sencillamente absurdo<sup>52</sup>. Consecuentemente a lo anterior, al no poder adquirir ni perder nada, Dios debe poder bastarse absolutamente a sí mismo, y por tanto, no ser sino necesariamente autónomo<sup>53</sup>. Incluso más, como ser independiente y supremo, Dios evidentemente ha de ser, Él mismo, la única fuente posible de donde surgen y reciben el ser todas las cosas<sup>54</sup>. De ahí que, señalémoslo aún a riesgo de caer en una perogrullada, Dios es concebido como creador de todo lo que existe<sup>55</sup>.

Ahora bien, a fin de abordar a Dios en su «faceta creadora», mencionemos, por último, un atributo divino que hemos reservado, a propósito, para este postrero lugar ya que nos servirá de «idea bisagra» a fin de pasar desde la concepción que San Agustín tiene de Dios a aquella otra elaborada en torno a la noción de creación. A modo de fugaz preludio, recurramos a un pasaje bíblico, procedente del Antiguo Testamento, que inspiró a nuestro pensador, precisamente, en estos asuntos: *Génesis* 1, 31<sup>56</sup>, “Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno”<sup>57</sup>. Pues bien, en virtud de las mismas pruebas que demuestran su existencia, por la concepción a la que ésta da lugar, y debido a sus no pocos y sublimes atributos<sup>58</sup>, debemos afirmar con San Agustín que, tanto para la razón como para la fe, Dios constituye el *Summum Bonum*, es decir, el «Sumo Bien»<sup>59</sup>. Y en este punto nuestro pensador, guiado por la fe e inspirado por las Sagradas Escrituras, establece una identificación muy estrecha entre ser y bien: si Dios es la máxima bondad y no es sino Él quien crea todas las cosas, entonces ha de sostenerse con plena evidencia que nada puede existir que no sea, necesariamente, bueno de por sí, por el sólo hecho de ser. Al respecto, confeso heredero de la

---

<sup>50</sup> Cf. *C VII*, V, 7; *LA I*, II, 4.

<sup>51</sup> Cf. *LA I*, II, 4; *C VII*, XX, 26; *C VII*, XXI, 27.

<sup>52</sup> Cf. *C VII*, XI, 17; *C VII*, IV, 6.

<sup>53</sup> Cf. *C I*, IV, 4; *LA I*, II, 4.

<sup>54</sup> Cf. *C X*, XL, 65.

<sup>55</sup> Cf. *C I*, IV, 4; *LA II*, XVII, 45.

<sup>56</sup> Recuérdese que todas las cursivas, excepto que se lo indique expresamente, son siempre nuestras.

<sup>57</sup> Cf. *C VII*, XII, 18; *C XIII*, XXVIII, 43.

<sup>58</sup> Cf. *C I*, IV, 4.

<sup>59</sup> Cf. *LA II*, IX, 26; *CIOI V*, 11; *CIOI V*, 38.

filosofía platónica en un sentido laxo<sup>60</sup> –y en particular fuertemente influenciado por Plotino, al menos hasta donde se lo permitió el Cristianismo<sup>61</sup>–, nuestro pensador no tuvo la menor duda de identificar a Dios con el bien por excelencia<sup>62</sup> y derivar de allí la bondad esencial que debía conformar la naturaleza de todas las cosas<sup>63</sup>. Por supuesto que el santo no concibe a Dios como una suerte de «Demiurgo» platónico, «constructor» del mundo a partir de una materia increada; ni tampoco bajo la forma del «Noûs» plotiniano, que identificaba la naturaleza de las cosas con la de Dios y las hacía «emanar» como por una incontenible necesidad divina. De hecho, ni la materia es coeterna e independiente como para el «Dios-Artífice» de Platón, a quien las cosas debían sus formas; ni, como quería Plotino, el mundo «emana» del «Uno-Bien» como una suerte de continuidad panteísta que lo convierte en pura extensión suya.

Completamente coherente con su fe, y según hemos podido adelantarle líneas arriba, San Agustín, apropiándose de la noción cristiana de «creación», entiende que Dios, en un acto plenamente voluntario y movido sólo por amor, produjo todas las cosas *ex nihilo*, de la nada<sup>64</sup>. Así, en su acción creadora, Dios «hace ser» precisamente lo que antes no existía<sup>65</sup> y por eso, si Platón tenía una concepción poco optimista de la materia y Plotino la concebía, por carecer de forma, al menos como principio del mal<sup>66</sup>, Agustín va a sostener que la totalidad de lo creado, incluyendo ciertamente la materia es, en razón de la amorosa bondad de su Creador, indefectible e inherentemente buena<sup>67</sup>. No obstante, es claro que nuestro doctor no creyó necesario dar demasiadas explicaciones en torno a la bondad de las cosas, y menos aún, acerca de su origen divino. Si por algo se destacan sus planteos referidos a ambas cuestiones, no es sino, precisamente, por la brevedad de sus desarrollos, como si semejantes evidencias, una vez identificados ser y bien, no mereciesen mayores reflexiones. Pero, aunque en el próximo apartado deberemos volver sobre

---

<sup>60</sup> Cf. C VII, IX, 13.

<sup>61</sup> “La pregunta acerca de qué libros platónicos conoció Agustín en concreto, sobre la influencia que ellos ejercieron en su pensamiento y sobre si él se convirtió antes al platonismo que a la Iglesia católica ha ocupado mucho a los estudiosos. El estado actual de la investigación parte de que Agustín fue influido principalmente por las obras de Plotino, no de Porfirio [...]. El platonismo fue para Agustín, como para toda la Iglesia, la base filosófica para comprender y explicar la fe, y el mensaje bíblico debía completarla y corregirla porque ella contiene «grandes errores» (*retr* I 1,4), incluso «estupideces» (*sermo* 241,6) incompatibles con el cristianismo: la eternidad del mundo, la preexistencia del alma, [...] la imagen cíclica de la historia, etc.”. H. Drobner, *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona, 1999, p. 426.

<sup>62</sup> Cf. LA II, IX, 26.

<sup>63</sup> Cf. C VII, V, 7.

<sup>64</sup> Cf. CIOI V, 31; CIOI V, 44; C XII, VII, 7.

<sup>65</sup> “El concepto de creación, sin embargo, no excluye los de progreso y desarrollo del mundo. Dios ha creado el mundo en un estado de indeterminación y de imperfección; las varias formas se determinan gradualmente y se especifican hasta formar seres cada vez más complejos y perfectos. Es decir, Dios ha puesto en la materia originaria gérmenes latentes destinados a desarrollarse a través de los siglos”. M. F. Sciacca, *Historia de la filosofía*, p. 187.

<sup>66</sup> “El mal no es, para Plotino, una realidad subsistente sino una carencia de ser y una privación. En ese sentido, la materia puede ser considerada como principio del mal [...], pero de ninguna manera como una hipótesis negativa, que se opone a la Inteligencia, principio del bien, o a lo Uno, fuente de todo ser y de toda bondad. En la concepción plotiniana de la materia hay más de Aristóteles que de Platón”. A. Cappelletti, *Textos y estudios de filosofía medieval*, Universidad de los Andes, Mérida, 1993, cap. V: “San Agustín, entre el maniqueísmo y el neoplatonismo”, p. 106.

<sup>67</sup> Cf. C VII, XII, 18; LA II, XX, 54.

este punto al abordar el problema del mal (1.2.), por de pronto, vale señalar que San Agustín halla en la noción de «corruptibilidad», que frecuente con no poca asiduidad, el mejor modo de probar la bondad y realidad de las creaturas, ya que, de hecho, éstas no podrían ser afectadas si no tuvieran algo de bien, o de ser, que perder. Por eso consideramos oportuno citar, a modo de ejemplo, al propio Agustín, quien en pocas líneas y con gran celeridad, resuelve ambos asuntos:

“Toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena: porque si es incorruptible, es mejor que la corruptible, y si es corruptible, es, sin duda, buena, puesto que al corromperse se hace menos buena. Ahora bien, toda naturaleza o es corruptible o es incorruptible; luego toda naturaleza es buena. Entiendo por naturaleza aquello a lo que solemos dar el nombre de substancia. Luego toda substancia o es Dios o proviene de Dios, porque todo bien o es Dios o procede de Dios”<sup>68</sup>.

Por supuesto, el hecho de que Dios cree de la nada y comunique desde sí la existencia a las cosas que engendra, transmitiéndole parte de su propia perfección, no significa, de ningún modo, que el ser creado tenga la misma plenitud que el Ser Creador. Esto no sólo resulta claro debido a las innumerables imperfecciones que hallamos en las cosas mismas, sino que además, de no ser así, deberíamos vernos imposibilitados para distinguir entre Dios y las creaturas, dada la supuesta identidad ontológica entre éstas y Aquél. Pero resulta evidente que este no es el caso: San Agustín entiende, bajo otra clara influencia platónica, que la existencia de las cosas responde a una «participación» restringida en la realidad eminente de Dios<sup>69</sup>. Dicho de otro modo, si las cosas existen no es sino porque «participan» en Aquél que las creó, aunque sólo sea de un modo limitado. En consecuencia, ante los ojos de nuestro pensador las creaturas aparecen como una suerte de reflejo opaco o débil manifestación de su Creador; de ahí que la forma corruptible y fugaz de las cosas sea expresión de la Forma ejemplar que no puede mutar ni desfallecer<sup>70</sup>, que la unidad del mundo en su conjunto insinúe la Unidad original<sup>71</sup>, y que un aplauso acalorado por la más sencilla de sus obras sólo constituya una tímida ovación en comparación con la admiración sobrecogedora que nos debe suscitar “la mayor, excelentísima e inefable honra y gloria del Creador”<sup>72</sup>.

Al respecto, el santo obispo, que no siente reparos en establecer un paralelo directo entre la creación y el hombre, macrocosmos y microcosmos respectivamente, piensa aquella a partir de éste,

---

<sup>68</sup> LA III, XIII, 36.

<sup>69</sup> “La noción de participación [...] es central en la filosofía platónica y, en general, en el pensamiento antiguo. De un modo general puede resumirse así: la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación entre de las ideas entre sí, se efectúa mediante la participación: la cosa *es* en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. En lo que toca a las cosas sensibles, esta relación supone que estas cosas son «inferiores» a las ideas que le sirven de modelo, y representan una especie de «disminución» del «ser (verdadero)», comparándose a las sombras cuando se dice que son «menor reales» que los cuerpos que las producen”. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 2006, p. 2707.

<sup>70</sup> Cf. LA II, XVII, 46.

<sup>71</sup> Cf. LA III, XXIII, 70.

<sup>72</sup> LA II, XVII, 46.

distinguiendo tres funciones de excelencia progresiva, cada una de las cuales supone la anterior: ser, vivir y entender. Así, mientras el ser capaz de entendimiento necesariamente vive, y el ser vivo indefectiblemente existe, la creatura meramente existente no vive ni, mucho menos, entiende. De ahí deduce que el universo entero se divide en tres grandes esferas jerárquicas, cuyos niveles de perfección ponen de manifiesto sus respectivos niveles ontológicos. En lo más bajo de la escala hallamos los cuerpos inanimados, luego le siguen los seres vivientes sin razón y por último, las creaturas racionales o espirituales<sup>73</sup>. Según esto, y en concordancia con las Escrituras, los ángeles constituyen las más excelsas de todas las creaturas, e inmediatamente por debajo de aquellos se ubican los hombres. Con todo, sólo Dios merece la mayor estima por ser, claro está, Dueño y Señor de todo lo que existe. Esta última afirmación, como veremos hacia el final del presente apartado, esconde un valor de vital importancia para nuestra investigación. Pero ahora, sigamos adelante.

Profundamente embelesado por el soberbio espectáculo que surgía ante sí, San Agustín contempla cómo Dios, Sumo Ser, Bondad plena y amorosísimo Creador, no sólo determina el fundamento metafísico de cada una de las cosas que crea, sino que además se alza por encima de todas ellas<sup>74</sup> para insinuar su voluntad, fundamentalmente, bajo la propuesta de orden. Así, inmanente y trascendente a la vez, Dios, por un lado, funda la estructura ontológica de cuanto existe, participándole sus propias perfecciones, pero por otro, se erige a sí mismo como Juez Soberano y Legislador de todo lo creado<sup>75</sup>. De este modo, en tanto Señor del universo, Dios ha establecido una *aeterna lex* –ley eterna– que no es sino “aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas”<sup>76</sup>. En efecto, si los antiguos griegos habían quedado azorados al examinar la realidad que los envolvía, majestuosa por la organización física y su circularidad temporal, razón por la cual la habían denominado, precisamente, «cosmos», San Agustín, por su parte, descubre, no menos absorto que sus paganos antecesores, que nada está exento de un orden sublime, tan acabadamente articulado como admirablemente bello, en virtud del cual llamó a la creación: *ordo universalis* –orden universal<sup>77</sup>–. “Desde las mismas masas siderales hasta el número de nuestros cabellos, se halla tan gradual y maravillosamente ordenada la bondad y perfección de todas las cosas, que sería una estulticia decir: ¿qué es esto?, ¿a qué viene esto [otro]?, porque todo ha sido creado en el orden que le corresponde”<sup>78</sup>.

Por lo tanto, más allá de la heterogeneidad que, a primera vista, conforma al universo, existe un orden subyacente que debe ser atribuido a la ley eterna de Dios. Mediante su aplicación, Él designa a cada ser, por un lado, un «lugar» propio y, por otro, una «función» particular. Con

---

<sup>73</sup> Cf. *LA* II, III, 7.

<sup>74</sup> Cf. *C* II, VI, 13.

<sup>75</sup> Cf. *LA* I, VI, 15.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Cf. *LA* III, XI, 32.

<sup>78</sup> *LA* III, V, 16.

relación al primero, en efecto, el orden impone que lo menos perfecto se someta siempre a lo más perfecto, haciendo de la creación una magnífica jerarquía ontológica, desbordante, ciertamente por ello, de la belleza y armonía que tanto maravilla al santo<sup>79</sup>. La realidad, al modo de una ingente escala, se conforma, entonces, según los diversos grados con que cada ser participa en el Sumo Ser<sup>80</sup>. Subordinada a su inmediata superior, cada creatura se enfila en un escalafón de diferentes niveles metafísicos de acuerdo a la dosis de perfección donada por Dios, desde aquellos que son más excelentes y, por ende, más cercanos a Él, hasta aquellos otros que permanecen más distantes por su escasez de perfección y que están, en el extremo opuesto, más próximos al no-ser, esto es, a la pura nada<sup>81</sup>.

Sin embargo, el orden universal que surge de la ley eterna, no sólo es producto de la determinación «estática» con que Dios constituye al ser creado, sino también, como lo mencionamos, por la función que le asigna en su dimensión «dinámica». Aspecto que no podía quedar librado al azar por la importancia capital que reviste, Dios ordena a cada cosa una tarea particular, por medio de la cual, ésta se inserta en el conjunto de la creación e interactúa con todas las demás a fin de arribar a la realización plena de su ser. San Agustín explica dicha función, quizás de una forma algo equívoca, por medio del término *pondus*, es decir, «peso»<sup>82</sup>. Aunque se trata de una categoría metafísica de indudable procedencia griega, en Agustín adquiere una significación que supera el mero ámbito físico. Por medio de la misma, él hace referencia a la necesidad ontológica que todo ser manifiesta por alcanzar el destino que Dios le ha «confiado»<sup>83</sup>. Por tanto, el peso consiste en el impulso o inclinación, inherente ciertamente a la naturaleza de cada cosa, que la lleva a moverse hacia su meta final, y cuyo sólo cumplimiento puede acallar la tendencia que la mantiene activa e inquieta –si se nos permite la expresión–, sin la satisfacción que anhela. Así, mientras algunas, las insatisfechas, son movidas por este dinamismo irrefrenable, otras, ya saciadas, permanecen serenas en el lugar de su reposo, quedando plasmada, de este modo, la perfecta articulación que nuestro pensador advertía entre todas ellas, en la constitución del orden universal. Al respecto, no podemos dejar de citar un conocido fragmento que expresa sucinta pero muy gráficamente esta idea:

---

<sup>79</sup> Cf. *LA* III, XV, 43.

<sup>80</sup> Cf. *LA* II, X, 28.

<sup>81</sup> Volveremos sobre este asunto en el próximo apartado (1.2.) al pronunciarnos acerca del problema del mal en su dimensión metafísica.

<sup>82</sup> Cf. *C* XIII, IX, 10.

<sup>83</sup> “Se trata de una de las nociones más típicas de su doctrina, ya que posee características inequívocamente agustinianas. En efecto, es una noción arquitectónica, por su referencia al diseño general del universo; dinámica, por su poder de ‘movilizar’ al ente, haciéndolo desarrollar sus operaciones; y teleológica, por su capacidad de conducirlo al fin que le es propio”. S. Magnavacca, “Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de ‘pondus’”, *Patristica et Mediaevalia*, VI (1985), p. 18 de 3-15.



“Un cuerpo tiende a su lugar propio debido a su peso. El peso no va únicamente hacia abajo, sino hacia el lugar propio. El fuego tiende hacia arriba, la piedra, hacia abajo. Son conducidos por sus pesos, buscan sus lugares propios. El aceite vertido bajo el agua se eleva por encima del agua; el agua vertida sobre el aceite se hunde bajo el aceite. Son conducidos por sus pesos, buscan sus lugares propios. Las cosas que no están en orden están inquietas: se las pone en orden y descansan”<sup>84</sup>.

Sin embargo, para Agustín, el ser humano constituye una verdadera excepción dentro de la creación. Dios, al crearlo, no lo dotó de un peso plenamente determinado y, en este sentido, el hombre se halla incompleto. En efecto, Dios ha dejado en el hombre, y no librada precisamente al azar, una porción indefinida de su dinamismo interior. Inspirado por una peculiar interpretación de *Sab.* 11, 21, San Agustín manifiesta, en sus *Confessiones*, que el peso en el hombre no consiste sino en el *amor* o *delectatio*: *pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*<sup>85</sup>, esto es, “mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija”<sup>86</sup>. De esta forma, así como Dios estableció para todas sus creaturas un peso particular, señalando tanto el ímpetu como la dirección del mismo –recordemos la gravedad que mueve a la piedra hacia abajo o la liviandad que impele al fuego hacia arriba–, en el caso del hombre, su impulso es amar, pero la orientación de éste, es decir, el objeto amado, no ha sido providencialmente definido: Dios, que nos hizo para amar, no nos condicionó, sin embargo, a hacerlo con relación a un objeto puntual. Por eso el hombre, aunque no pueda refrenar su necesidad de deleitarse, sí puede, en cambio, abstenerse de tomar éste o aquél otro como el objeto de su deleite. Vale decir entonces que aunque nadie elija amar, sí elige, por el contrario, aquello que ama. De ahí que San Agustín se muestre tan convencido de que no corresponde sino al propio hombre determinar la dirección de su «peso». Lo primero responde a una inclinación necesaria, lo segundo, a una elección voluntaria. Ahora bien, condicionados como estamos para amar, frente a aquella ineludible elección, la pregunta que se impone es qué dirección dar a nuestro amor o, mejor aun, cuál es el «objeto» más adecuado en el que deleitarnos. Nos acercamos, así, a un asunto medular para nuestra investigación.

Por de pronto, debemos recordar que cada cosa por el sólo hecho de existir, dado que ha sido creada por el Sumo Bien, es en sí misma buena. Cada creatura merece nuestra mayor estima más

---

<sup>84</sup> C XIII, IX, 10.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Para este fragmento seguimos la propuesta de George de Plinval, quien, según Magnavacca, habría acertado en su traducción por advertir el doble uso del verbo «*feror*», entendido en voz pasiva y en voz media respectivamente. De esta forma se conseguiría “rescatar la noción agustiniana de *amor* en la implícita vinculación que guarda con la de *voluntas* en este texto. En efecto, la pasividad del ‘ser llevado’ interviene en la medida en que no depende del hombre prescindir de amar. En cierto modo, el amor constituye una de sus notas ontológicas. Pero, cuando se ama, se ama *algo*. Podría parecer, pues, que el amor por el objeto que lo deleita arrastra al hombre. Sin embargo, se ha de tener en cuenta el sentido del segundo *feror* para poner de relieve el matiz activo que toda voz media implica: a la pasividad del ser llevado por el amor, se contrapone ahora la decisión de dirigirse, es decir de *optar* por una decisión, o, dicho de otro modo, de imprimir una orientación determinada al hecho insoslayable de amar”. S. Magnavacca, “Polaridad de la dilectio agustiniana”, *Revista de filosofía y de teoría política*, 26-27 (1986), p. 286 de 284-288. Las cursivas no son nuestras.

allá del rango al que haya sido destinada porque apreciar una en desmedro de otra, comparando las diferentes dosis de perfección administradas por Dios<sup>87</sup>, o sus diversas funciones, implica caer en una torpeza mayúscula: la de perder de vista que la belleza y armonía del universo no es resultado de la mera suma de individualidades aisladas sino producto de la solidaridad con que todas ellas se articulan en el seno de la creación, en cuyo conjunto, cada cosa, en cuanto tal y según su tarea, contribuye a conservar, de un modo inestimable pero también inescrutable, el orden universal que en él hallamos. Saber apreciarlo es prueba indiscutible de sabiduría<sup>88</sup>. Sin embargo, que cada cosa merezca nuestra mayor estima no significa que podamos elegir cualquiera de ellas como la meta hacia donde dirigir nuestro amor, ya que éste, como veremos inmediatamente, debe ser «configurado» de acuerdo con la ley eterna.

En efecto, es claro que el orden impuesto por la ley eterna, al regir sobre el universo en general, también lo hace, por consiguiente, sobre el hombre en particular<sup>89</sup>. Éste, como cualquier otra creatura, no puede sustraerse de semejante «legislación». Incluso, la ley moral que los hombres se dan a sí mismos, esto es, la «ley temporal», no halla su fundamento sino en la misma ley eterna. Esta última, afirma San Agustín, es la “ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo [...] y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica”<sup>90</sup>. Por eso la ley eterna se alza como aquella “a la cual se debe obedecer siempre”<sup>91</sup>. Sin embargo, si le «debemos» obediencia, es porque, de hecho, «podemos» desobedecerla. En este sentido, la ley eterna no tiene sobre el hombre una determinación absoluta; en todo caso nos exhorta a cumplir el orden divinamente estipulado pero no nos condiciona a ello. Nuestra sola existencia dentro del orden universal nos conmina, de por sí, a ser solidarios con la belleza y armonía que se desprende de aquella ley: no atentar contra ella es, en todo caso, un deber al que estamos obligados, pero, repitámoslo, no una necesidad a la que estemos determinados<sup>92</sup>.

De ahí que la dirección que el hombre imprima a su peso, o amor, no deba ser adoptada sin la prudente consideración del orden dispuesto por la ley eterna: no por casualidad Dios la ha escrito

---

<sup>87</sup> Cf. *LA* III, V, 13.

<sup>88</sup> Cf. *LA* III, V, 12-14.

<sup>89</sup> Cf. *LA* I, VI, 15.

<sup>90</sup> *LA* I, VI, 14.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> “La nature est régie nécessairement par cet ordre, que Dieu lui a imposé, et l’homme lui-même, en tant qu’il est une partie de la nature, subit l’ordre divin sans pouvoir s’y soustraire. Une différence capitale apparaît au contraire avec les actions qui dépendent de la volonté humaine; au lieu d’être nécessairement régies par l’ordre divin, ces actions elles-mêmes ont pour objet de le réaliser. Ici ce n’est plus de subir la loi qu’il s’agit, mais de la vouloir et de collaborer à son accomplissement. L’homme connaît la règle; la voudra-t-il, telle est désormais la question [Cf. *Epist.* 140, 2, 4]. Tout dépend par conséquent de la décision, que l’homme prendra ou ne prendra pas, de faire régner en lui-même cet ordre qu’il voit imposé par Dieu à la nature [Cf. *De ordine* II, XIX, 50-51]”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 1949, pp. 170-171. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector.

en su propia alma<sup>93</sup>. Él, que en definitiva confía en la participación positiva del hombre en el orden de la creación, le ha dado, precisamente por ello, la capacidad de adherirse a dicha ley de manera voluntaria. Pero si, por el contrario, el hombre decide desoír-la, entonces se aparta de su fin último, arremete a contrapelo de su propia naturaleza, y provoca una desarmonía en el conjunto universal del que forma parte. Es como si, en un momento dado, los peces comenzaran a volar y las aves a nadar, el fuego resolviese tender hacia abajo o las piedras hacia arriba. De hecho, la desobediencia frente al mandato divino sucede, por mencionar sólo un ejemplo cotidiano, cada vez que el hombre, en lugar de abrazar el orden querido por Dios en el ámbito de su propia interioridad –según el cual, recordémoslo, lo más digno debe siempre gobernar sobre lo menos digno–, permite que su razón sea dominada por las pasiones desatendiendo la superioridad ontológica que aquella tiene sobre éstas<sup>94</sup>, y su deber, en consecuencia, de otorgarle la mayor atención: “pues cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era la ley eterna”<sup>95</sup>.

Por lo tanto, ubicado ante la ingente escala ontológica que la ley eterna ordena de un modo perfecto, el hombre debe amar en función del valor que cada cosa posee, teniendo presente que aquella ley, ciertamente, también rige para él<sup>96</sup>. De ahí que, aun cuando todas las cosas resultan buenas en sí mismas, no todas lo son en la misma medida para el hombre: así como existen bienes ínfimos también existe un Sumo Bien. Por ende, para alcanzar la plenitud de su ser, el hombre debe amar acorde a dichas prioridades, y puesto que sólo el Sumo Ser ocupa el sitio supremo, no únicamente por sobre las cosas en general, sino inmediatamente por encima del hombre en particular<sup>97</sup>, entonces estamos en condiciones de pronunciarnos sobre una verdad de capital relevancia, cuya evidencia salta a la vista a estas alturas. Pero dejemos que el mismo Agustín lo enuncie; basta volver nuevamente sobre *Confessiones* y leer en la primera página: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, esto es: “nos hiciste para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti”<sup>98</sup>. Ciertamente, si aceptamos que el hombre ha sido hecho para amar con la misma imperiosa necesidad con que la piedra cae y el fuego sube, y si además

<sup>93</sup> Cf. *LA I*, VI, 15.

<sup>94</sup> Cf. *LA I*, X, 20-I, XI, 21.

<sup>95</sup> *LA I*, VIII, 18.

<sup>96</sup> “L’exigence fondamentale que cette loi éternelle impose à l’homme en particulier, c’est que tout soit parfaitement ordonné: *ut omnia sin ordinatissima* [*LA I*, VI, 16]. Or, ce que l’ordre lui-même veut partout et toujours c’est que l’inférieur soit soumis au supérieur [Cf. *LA I*, VIII, 18]. Sans doute, absolument parlant tout ce que Dieu a créé est bon; depuis la créature raisonnable elle-même jusqu’au plus infime des corps, il n’est rien dont l’homme ne puisse légitimement user, mais la difficulté consiste pour lui à distinguer entre ces objets qui, tous bons, ne sont cependant pas également bons. Il lui faut les peser, les apprécier à leur juste valeur, subordonner les biens extérieure au corps, le corps à l’âme dans l’homme, puis, dans l’âme même, soumettre les sens à la raison et la raison à Dieu [ibid.]”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, pp. 168-169. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector.

<sup>97</sup> Cf. *LA I*, X, 21.

<sup>98</sup> *C I*, I, 1.

sabemos que nuestro amor debe respetar el orden ontológico dispuesto por la ley eterna, donde lo superior es siempre preferible a lo inferior, entonces, podemos decir que «cae de maduro» – siguiendo con las metáforas relativas al peso de las cosas– que no hemos sido hechos sino para amar a Dios por encima de todo. Como sentido último de nuestra existencia, aquí reside, precisamente, el anhelo de felicidad<sup>99</sup>. Así, para Agustín, aspirar a una vida feliz no es sino rendirse con un amor «des-medido», es decir sin medida, ante el Sumo Bien<sup>100</sup>, fin para el que fuimos creados. Porque en última instancia, gozar de una vida feliz y deleitarse en Dios, son una y la misma cosa<sup>101</sup>. Simplemente el hombre no puede hallar la felicidad más que amando a Dios sobre todo, y no puede amar a Dios sobre todo sin ser feliz: *cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero*; esto es: “realmente, cuando te busco a ti, Dios mío, busco la vida feliz”<sup>102</sup>.

Por eso resultará interesante dar por concluido el presente apartado recordando lo dicho al comienzo de estas páginas, cuando mencionamos, en torno a la demostración de la existencia de Dios, que uno de los modos por medio de los cuales San Agustín concibe al Sumo Ser es como la «Verdad». Efectivamente, a partir de esta identificación, la felicidad, que está íntimamente relacionada con la verdad en su sentido más pleno, sólo resulta accesible al hombre sabio, en virtud, precisamente, de su sabiduría. Al respecto, pero evitando caer en un intelectualismo exagerado, el hiponense afirma que no es sino en la conquista de la Verdad, en la contemplación de Dios, como el hombre sabio puede abrazar la felicidad. *Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur*; “nadie es bienaventurado sin la posesión del sumo bien, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría”<sup>103</sup>. Pero, si el conocimiento de la verdad es condición necesaria de la felicidad, entonces, quien la ignora ha de ser, inevitablemente, desdichado. Y aunque todos quieran ser felices, no todos lo consiguen porque muchos yerran el camino, es decir, rechazan adrede su encuentro con la Verdad. Así, buscando substitutos al único y verdadero Bien, e incluso creyendo huir del mal, los hombres andan errantes, a menudo ciegos y tercos, girando en círculos concéntricos sobre sí mismos, sin comprender que si la voluntad no quiere lo que es recto y, por ende, el hombre no es consecuente consigo mismo en su inclinación natural hacia Dios, entonces indefectiblemente no podrá gozar de la felicidad: “el error de cada uno consiste en que, confesando y proclamando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue sin embargo, el camino [...] de la verdad, en cuya contemplación y posesión consiste el sumo bien”<sup>104</sup>. Saber contemplar el orden de la creación, reconociendo a Dios como su instancia más excelsa, es lo que distingue al sabio del ignorante, al

<sup>99</sup> Cf. *C X*, XXI, 31; *CIOI VI*, 12.

<sup>100</sup> Cf. *LA II*, IX, 26.

<sup>101</sup> Cf. *C X*, XXII, 32.

<sup>102</sup> *C X*, XX, 29.

<sup>103</sup> *LA II*, IX, 26.

<sup>104</sup> *Ibid.*

hombre feliz del desdichado. Aquél ha descubierto que la verdad reside en amar «ordenadamente», esto es, de acuerdo al orden querido por Dios. Porque en definitiva la meta que Dios ha dispuesto para el hombre es Él mismo: Sumo Ser, Bondad plena, amoroso Creador. Por eso, si el hombre, que «proviene» de Dios, ha de «regresar» a Él, entonces deberá reconocer y, sobre todo, acatar aquél orden sublime en su dimensión moral. Como estudiaremos en el próximo apartado (1.2.), la voluntad juega aquí un papel de insoslayable relevancia.

## 1.2. LUCES Y SOMBRAS DEL DON DE LA VOLUNTAD

Después de lo expuesto, considerando la concepción que San Agustín desarrolla en torno a Dios como Ser y Bien por excelencia, al mundo como creado y regido a partir de un orden perfecto, y al hombre como creatura esencialmente dispuesta hacia su Creador, estamos preparados para abordar la voluntad humana, don que es condición de nuestra felicidad. En efecto, la conquista de nuestra cabal realización como creaturas, que experimentamos bajo el anhelo irrefrenable por ser feliz, reposa fundamentalmente sobre dos elementos: el primero, que según hemos visto está providencialmente determinado, consiste en nuestra condición de ser amantes; el segundo, que examinaremos a continuación, está, en cambio, a merced de nuestra propia voluntad y se trata de la elección del objeto de nuestro amor. Así, el orden que, por medio de la ley eterna, Dios ha establecido en el conjunto de la creación, de hecho, a nivel ontológico, y de derecho, a nivel deontológico, halla en nuestra voluntad un delicado punto de equilibrio: sólo llegamos a «ser» plenamente si antes cumplimos con nuestro «deber ser». Dicho de otro modo, si en un sentido metafísico hemos sido hechos para amar, en un sentido moral, deberemos cumplir la ley eterna y, consecuentemente con ello, ordenar nuestro amor hacia Dios por encima de todo. La facultad volitiva se presenta, en consecuencia, como un don que Dios no podía sino «necesariamente» otorgar al hombre para que éste, por sí mismo, estuviese en condiciones de elegir acatar el orden divinamente establecido y, así, definir felizmente su destino<sup>105</sup>. Sin embargo, si el hombre prefiere, en cambio, abrazar una mala voluntad, con los motivos y riesgos que ella supone, deberá hacerse cargo de las justas consecuencias que su elección le traerá aparejadas (1.3.). En el presente apartado estudiaremos, por tanto, las luces y sombras de la voluntad humana, considerando, en particular, su inclinación natural hacia el pecado, todo esto en el marco de la polémica antimaniquea frente al problema del mal.

---

<sup>105</sup> “El hombre está por naturaleza, por su naturaleza considerada en concreto, dispuesto hacia Dios; pero debe satisfacer el dinamismo de esa naturaleza observando las leyes morales que reflejan la ley eterna de Dios, y que no son reglas arbitrarias, sino que se siguen de la naturaleza de Dios y de la relación del hombre a Dios. Las leyes no son caprichos arbitrarios de Dios, sino que su observancia es querida por Dios porque Él no habría creado al hombre sin querer que el hombre fuese lo que Él quería que fuese. La voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, y amar a Dios es un deber”. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, p. 89.

Pues bien, para comenzar debemos detenernos en la propuesta que San Agustín desarrolló en torno al mal en su dimensión metafísica. En efecto, durante toda su vida, pero sobre todo a lo largo de su juventud, el santo halló graves dificultades a la hora de resolver un interrogante que, suponiendo la existencia del mal<sup>106</sup>, parecía poner en jaque dos de los atributos esenciales de Dios. Al contemplar el mundo, y en particular la maldad que aparentemente reina en él, no resultaba nada sencillo defender, precisamente, la omnipotencia y la bondad divinas (1.1.). Porque si afirmamos que Dios cuenta con un poder ilimitado, e incluso más, si decimos que Dios mismo constituye la «perfecta bondad», entonces el mal no debería existir. Pero, partiendo de que el mal existe, ya que de hecho parece constituir una realidad formidablemente poderosa, San Agustín se enfrentaba al problema del mal en los siguientes términos: o Dios no es bueno y entonces Él permite el mal, o incluso es su autor; o bien hemos de afirmar que Dios no es omnipotente y que, a pesar de su bondad esencial, resulta incapaz para refrenar el mal<sup>107</sup>.

El primer paso para arribar a una solución surgió de su crítica al maniqueísmo. Esta secta gnóstica fundada por Manes, y que Agustín conoció muy bien por haber permanecido bajo su influjo durante casi una década antes de su conversión al Cristianismo, defendía la existencia de seres sustancialmente malos<sup>108</sup>. Dado que estos seres, por su maldad esencial, no podían provenir del Dios bueno, debía existir un «Principio del mal» que los gestara. Para los maniqueos no había lugar a dudas sobre esto último. Pero entonces se veían obligados a neutralizarlo de algún modo puesto que no podían dejar de admitir también la existencia del bien. Incluso, si ellos identificaban el mal con la materia y el bien con el espíritu, no era sino para defender, claramente, la bondad de Dios en un mundo rebosante de maldad. Así, entendieron que el «Principio del mal» debía estar trenzado en un combate eterno contra su opuesto, el «Principio del bien», es decir, contra Dios. Y es en este punto donde, para San Agustín, el razonamiento se tornaba inaceptable ya que ponía en tela de juicio uno de los atributos divinos más significativos: la incorruptibilidad. En efecto, al afirmar que Dios está sujeto a contienda, suponemos implícitamente su vulnerabilidad, o cuando menos su corruptibilidad; de otro modo no tendría sentido hablar de combate. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior (1.1.), Dios, en cuanto Ser por excelencia, no puede estar sujeto a cambio ninguno porque entonces dejaría de ser, y Él no puede no-ser<sup>109</sup>. De manera que la inmutabilidad e

---

<sup>106</sup> “La explicación que da Agustín del problema del mal llega finalmente a abarcar casi toda la extensión de sus escritos, porque él fue percatándose cada vez más de las ramificaciones de este tema. Su interés comenzó durante su juventud, durante su largo recorrido por diversos sistemas religiosos en busca de uno que pudiera satisfacerle con respuestas a las cuestiones que persistentemente se le planteaban, entre las cuales predominaba especialmente la relativa al mal”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 825. Al respecto, no podemos dejar de citar la enérgica expresión con que B. J. Hilberath hace mención al interés de Agustín sobre el mal: “¡el problema del mal jamás dejó de preocuparle!”. T. Schneider (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1996, p. 630.

<sup>107</sup> Cf. C VII, V, 7.

<sup>108</sup> Cf. CIOI III, 189.

<sup>109</sup> Cf. C VII, III, 4.

incorrupción de Dios, como sustancia invulnerable, nos impide concebirlo como expuesto a cualquier clase de enfrentamiento y, en consecuencia, la tesis maniquea de un «Principio del mal» se desplomaba por su propio peso. Al respecto, retomando un razonamiento de su amigo Nebridio, y dirigiéndose a Dios, nuestro pensador afirma: “por consiguiente, si a ti, seas lo que fueres, es decir a tu sustancia, por la cual eres, te declaran indestructible, todas esas afirmaciones [de los maniqueos] son falsas y detestables; si, en cambio, declaran que puedes ser destruido, lo dicho es falso y detestable desde la primera palabra”<sup>110</sup>.

Una vez negada la teoría maniquea acerca de un «Principio del mal» aún quedaba pendiente, sin embargo, dar cuenta de la procedencia misma del mal. En vista a ello, San Agustín radicalizó su postura: si la omnipotencia y la perfecta bondad de Dios eran puestas en entredicho por la supuesta realidad del mal, ante la cual no había compatibilidad posible, entonces la única solución consistía en negar, sencillamente, dicho supuesto. De esta forma, la respuesta de Agustín al problema del mal lejos de implicar la dilucidación de una teoría novedosa, consistió más bien en el abandono de un planteo intrínsecamente problemático: los maniqueos se equivocaban al considerar el mal como una realidad positiva. Inspirado una vez más por el neoplatonismo, Agustín trascendería el radical dualismo maniqueo apoyándose en el monismo de Plotino, para adherir a la concepción que éste tenía del mal como mera negación del bien<sup>111</sup>. Por eso el hiponense va a sostener que el mal carece de existencia substancial. Al hablar del mal no hacemos referencia sino sólo a una simple privación, a la pura ausencia de bien. Así, una vez sustraído de su dimensión substancial, el mal dejaba de ser «algo». Dicho de otro modo, el mal perdía su realidad positiva y pasaba a ser concebido, sin más, como una mera negatividad<sup>112</sup>. Consecuentemente, ya no resultaba necesario buscar la causa del mal en un «dios malo», porque el mal sólo podía existir en completa dependencia del bien, con respecto al cual es su defecto: “si quieres evitar y vencer a los maniqueos, comprende, si puedes; cree, si no puedes, que el mal nació del bien, porque la maldad es carencia de bien”<sup>113</sup>.

Pero el optimismo de la respuesta que San Agustín, a lo largo de su vida, ofreció al problema del mal en su dimensión metafísica, no sólo se debió a la influencia del neoplatonismo plotiniano. También fue consecuencia, y en un grado nada desdeñable, de la influencia radical y definitiva que tuvo sobre él la fe que abrazaría hasta el último de sus días. En efecto, según hemos

---

<sup>110</sup> C VII, II, 3.

<sup>111</sup> “En Plotino se resume toda la filosofía griega: retoma el antiguo monismo presocrático, incorporándole el dualismo platónico y el pluralismo aristotélico, en un panteísmo emanantista que, por otra parte, no puede dejar de ser comparado con ciertos sistemas fundamentales de la filosofía hindú. Para quien buscaba una alternativa metafísica al maniqueísmo nada más adecuado que el neoplatonismo de Plotino, que en lugar de dos sustancias eternamente opuestas, ponía a lo Uno trascendente como principio y fuente de todos los seres, que establecía una continuidad entre Dios y el mundo, entre lo inteligible y lo sensible, [...] que no interpretaba el mal sino como carencia”. A. Cappelletti, “San Agustín, entre el maniqueísmo y el neoplatonismo”, p. 105.

<sup>112</sup> “El mal no es una realidad autónoma y subsistente, sino un parásito del bien y, por lo tanto, es posible solamente en correlación con el bien, como una enfermedad suya, una carencia: el mal es privación de bien”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 199.

<sup>113</sup> CIOI V, 44.

tenido oportunidad de mencionar en el apartado anterior (1.1.), el santo doctor, coherente con el Cristianismo, concebiría el ser como inseparable del bien. De este modo, si las Sangradas Escrituras atribuían la totalidad de lo real a la obra de un Dios que es Suma Bondad, entonces el conjunto de la realidad también debía ser necesariamente bueno. Sin embargo, recordémoslo, el ser que Dios ha otorgado a todas las cosas no es el propio Ser divino, perfecto y eminente, sino uno limitado y corruptible, puesto que de otro modo las cosas se identificarían con Dios. Así, mientras Dios se ubica por encima de la creación como el Sumo Ser y el Sumo Bien, las cosas se disponen en un orden descendente según sus diferentes niveles ontológicos, hasta llegar al no-ser, es decir, a la nada, que no es cosa alguna. Sólo Dios es absolutamente bueno, las cosas, en cambio, son relativamente buenas; y lo son, precisamente, por su Creador.

De esta forma, las cosas también son de algún modo malas porque todas ellas carecen, en mayor o menor medida, del bien en sentido absoluto, del Ser pleno que sólo es Dios. Esto se debe al «origen» de donde fueron creadas: el no-ser, la nada. Porque “cuando se dice que Dios creó de la nada lo que creó, es como si [se] dijera que no lo hizo de su sustancia. Antes de crear Dios cosa alguna, al crearla no es a él coeterna. De la nada viene lo que no viene de algo porque, aunque Dios hizo unas cosas de otras, de las que se sirve habían sido creadas de la nada”<sup>114</sup>. Por eso San Agustín explicará que las cosas, aunque buenas por su Creador, son malas por su inclinación a volver al origen, a la nada, a la cual tienden, por decirlo así, naturalmente. Y son, por eso, precisamente, cambiantes, mudables, corruptibles. “Todas las cosas que han sido hechas son mudables, porque han sido formadas de la nada, esto es, del no-ser; y existen porque Dios las creó; y son buenas por ser hechas por el que es Bondad; y no serían mudables todos estos bienes que existen si no existiese el Bien inmutable que las creó”<sup>115</sup>. Si sólo Dios es incorruptible es porque sólo Él constituye el Sumo Bien; las cosas, por su parte, en tanto bienes menores, relativos, debían estar, necesariamente, sujetas al cambio<sup>116</sup>. Pero que puedan corromperse, perder realidad, dejar de ser, es otra muestra, evidentemente, de la bondad que las constituye: si no fueran en absoluto, serían la misma nada<sup>117</sup>. Por eso San Agustín declara: “son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse [...] si no fuesen buenas; porque si [...] no fuesen buenas, no habría en ellas qué corromperse. Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego [...] todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien”<sup>118</sup>. De manera que, si ser y bien

---

<sup>114</sup> CIOI V, 31.

<sup>115</sup> CIOI V, 60.

<sup>116</sup> “De modo que si nos obstinamos en llamar ‘mal’ al cambio al cual la naturaleza está sometida como una ley ineluctable, es menester ver que la posibilidad del cambio es una necesidad que Dios mismo no puede eliminar de lo que él ha creado, porque el hecho de ser creado es la marca más profunda de su posibilidad”. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 121.

<sup>117</sup> Cf. CIOI V, 44.

<sup>118</sup> C VII, XII, 18.



coinciden, las cosas, al corromperse, pierden simultáneamente realidad y bondad, y se acercan así a la pura nada, esto es, al mal absoluto.

No obstante, si bien la concepción del mal como la simple deficiencia ontológica de las cosas permite dar cuenta, en buena medida, del problema del mal, éste no queda resuelto en toda su envergadura. Evidentemente, la explicación del mal metafísico constituye un paso ineludible en aquella dirección –razón por la cual hemos debido abordarla primero–, pero el mal moral excede ampliamente su horizonte. En otros términos, decir que el mal no está en las cosas poco contribuye, al menos en principio, a entender el mal que los hombres, sin lugar a dudas, somos capaces de cometer. De ahí que San Agustín deba adentrarse, y nosotros con él, en la colosal realidad del pecado. Y a tal fin, nada mejor que volver al *De libero arbitrio*.

En efecto, en esta obra nuestro pensador se dedica a indagar el problema del mal moral, y en particular, a examinar sus causas y consecuencias. En este sentido, advierte ante todo que la maldad de un acto pecaminoso no reside en una causa exterior al hombre, sino en lo más profundo de su interioridad, esto es, en su misma voluntad<sup>119</sup>. Aunque el propio Agustín no lo señale, es probable que haya encontrado inspiración en el evangelista San Marcos, quien afirma al respecto: “*es del interior, del corazón de los hombres, de donde provienen las malas intenciones*, las fornicaciones, los robos, los homicidios, los adulterios, la avaricia, la maldad, los engaños, las deshonestidades, la envidia, la difamación, el orgullo, el desatino. *Todas estas cosas malas proceden del interior y son las que manchan al hombre*”<sup>120</sup>. Consecuentemente, el norafricano sostendrá que “obrar el mal [...] tiene su origen [...] en el libre albedrío de la voluntad”<sup>121</sup>.

Es circunstancia digna de tenerse en cuenta que la libertad humana no siempre constituyó, como para nosotros, una realidad evidente, apodíctica, incuestionable. De hecho, en la época de San Agustín, los maniqueos se destacaron, precisamente, por atacarla deliberada y sistemáticamente. Este es el motivo por el cual en el *De libero arbitrio*, la primera de una serie de obras surgidas al calor de la controversia contra ellos, San Agustín haya debido desplegar un saber de cariz fundamentalmente filosófico en apología, ciertamente, de nuestro libre albedrío. Específicamente, los maniqueos entendían que el hombre experimentaba en su vida la misma batalla que, a nivel cósmico y por toda la eternidad, se desarrollaba entre la luz y las tinieblas, entre el «Principio del bien» y el «Principio del mal» que ya hemos tenido ocasión de mencionar (1.2.). Aunque, en sentido estricto, para el maniqueísmo el hombre se identificara con su alma, la cual era concebida como esencialmente buena de por sí, aquél podía, sin embargo, ser arrastrado hacia el pecado dada la maldad inherente a la materia, en general, y a su cuerpo, en particular<sup>122</sup>. Por medio de rigurosos

---

<sup>119</sup> Cf. *LA* I, I, 1.

<sup>120</sup> *Mc.* 7, 21-23.

<sup>121</sup> *LA* I, XVI, 35.

<sup>122</sup> Cf. *C V*, X, 18.

ejercicios ascéticos, desarrollados por su alma, era posible neutralizar, en alguna medida, los apetitos carnales para aspirar, así, hacia lo espiritual e intelectual, esto es, a la luz, al bien como tal. Sin embargo, para el maniqueísmo, en definitiva, el mal cometido era siempre atribuible a un poder ajeno al hombre mismo, quien, por ende, quedaba enteramente exento de toda culpa y cargo. Negada la responsabilidad por sus actos morales, el dualismo determinista de los maniqueos terminaba negando también, con no poco pesimismo, la existencia de la voluntad en el hombre. A esto se debe, en buena medida, la tarea frenética con que San Agustín se dedicó a defender tanto el libre albedrío en el hombre como la responsabilidad ante el mal cometido, labor que emprendió no sólo en el *De libero arbitrio* sino a lo largo de toda su vida<sup>123</sup>. De ello encontramos testimonio incluso en su obra póstuma, *Contra Iulianum opus imperfectum*, donde se manifiesta en toda su gravedad el celo con que llegó a denunciar el error maniqueo, estando envuelto, incluso, en polémicas ajenas a la secta de Manes, como lo fue, en este caso, el pelagianismo<sup>124</sup>.

Quizás por la misma influencia que el maniqueísmo ejerció sobre el joven Agustín durante los nueve largos años en los que adhirió a la secta, lo cierto es que, a nuestro filósofo no le resultó nada fácil reconocer en la voluntad humana el fundamento de la determinación del acto moral. En un celeberrimo pasaje de las *Confessiones*, deja entrever cómo fue aceptando muy paulatinamente el hecho de que la voluntad, don divino, pudiese ser la causa del mal que cometemos. Esta verdad la aprendió acabadamente, según él mismo lo señala, de los sermones de su venerado maestro, San Ambrosio de Milán: “me concentraba para entender lo que oía, que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que obramos [...] y no alcanzaba a percibirlo claramente”<sup>125</sup>. “Por lo cual, ¿a quién sino a mí ha de atribuirse el mal que hago por mi propia voluntad?”<sup>126</sup>. “Por consiguiente, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba enteramente seguro de que nadie sino yo quería o no quería, y ya casi comprendía que allí estaba la causa de mi pecado”<sup>127</sup>. Por lo tanto, el gran desafío para el santo no era admitir la voluntad como el origen de todas sus acciones, sino en tener que hacerlo incluso cuando éstas fuesen malas. Porque si el pecado es obra del hombre y éste, a su vez, es obra de Dios, entonces parecía razonable preguntar si el pecado no procede, en última instancia, del Creador: “¿Quién me ha hecho? ¿No es acaso mi Dios, que no sólo es bueno, sino el bien

---

<sup>123</sup> “Agustín debe probar, por lo tanto, que nosotros mismos somos los autores completamente responsables del mal que hacemos, que el ejercicio del agente moral a este respecto no es disminuido ni alterado. Asegurar esto es, precisamente, el fin principal del *De libero arbitrio*. A menos que esto se mantenga, el mal que nosotros hacemos no se considerará como mal moral, como pecado; y fracasará todo el esquema de pecado y de castigo”. W. Babcock, “Pecado, castigo y responsabilidad: un problema de Agustín en el *De libero arbitrio*”, *Augustinus*, 40 (1995), p. 32 de 31-38.

<sup>124</sup> A propósito de esto, vale adelantar que en el próximo apartado (1.3.) señalaremos algunas diferencias entre las distintas posiciones que el santo debió ensayar, sin dejar de ser coherente con su postura siempre profundamente cristiana, para combatir a maniqueos y a pelagianos, puesto que, más allá de la enorme distancia que separaba la postura intelectual de unos y otros, todos ellos contribuyeron enormemente a configurar, aunque indirectamente, la propuesta que nuestro Padre de la Iglesia desarrollaría en torno al problema de la conciliación entre la libertad y la gracia.

<sup>125</sup> C VII, III, 5.

<sup>126</sup> LA III, I, 3.

<sup>127</sup> C VII, III, 5.

mismo? ¿De dónde, entonces, me viene el querer el mal y no querer el bien? [...] Estos pensamientos volvían a abrumarme y me sofocaba”<sup>128</sup>.

Con este “querer el mal y no querer el bien” San Agustín hace referencia a nuestra facultad volitiva. Efectivamente, el santo doctor entiende que la voluntad o libre albedrío<sup>129</sup> es la capacidad que tenemos de ser dueños de nuestro propio querer; entendiendo el «querer», claro está, en un sentido volitivo. “Nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero”<sup>130</sup>. Tan estrecha es la relación entre mi voluntad y yo mismo que nada me pertenece tanto como ella. Por eso la experiencia del ejercicio de nuestra voluntad nos resulta evidente por sí misma, tan fácil de percibir como la propia vida. “En efecto, me levantaba hasta tu luz el hecho de saber que tenía una voluntad tanto como sabía que vivía”<sup>131</sup>. En esta certeza el hombre es plenamente conciente de que sus acciones le son enteramente propias: por la presteza con que su voluntad realiza lo deseado, nadie sino él mismo puede ser el autor de sus propios actos. “Por lo cual nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos”<sup>132</sup>. Por este motivo el santo entiende que la libertad de la voluntad supone la capacidad de autodeterminación. En otras palabras: por ella contamos con el dominio absoluto de nuestra facultad de elección. “Por tanto, así como el que quiere tiene la facultad de querer o voluntad, así también el que puede tiene la facultad de poder [...]. Mas para que la potencia realice alguna cosa es preciso que intervenga la voluntad. Pues no suele decirse que obra potestativamente el que ejecuta alguna cosa si obra coaccionado”<sup>133</sup>. De manera que, conciente del poder que le otorga su facultad volitiva para aceptar o rechazar deliberadamente, el hombre no puede negar la responsabilidad que dicho poder le confiere en cada uno de sus actos. “Porque, ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad?”<sup>134</sup>. Precisamente, dado que la voluntad está exenta de toda determinación que no provenga de sí misma, resulta esencialmente inalienable y, por tanto, libre. “Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro

---

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> “Según San Agustín la libertad como libre albedrío se identifica con la voluntad”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, 35 (1990), p. 301 de 299-320. Gilson opina del mismo modo. Cf. E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, pp. 204-205. De todos modos, debemos aclarar que, a la hora de considerar la relación entre la voluntad y el libre albedrío en el pensamiento del hiponense, las opiniones de los especialistas no son homogéneas: para algunos se trata de términos intercambiables mientras que para otros existen diferencias a tener en cuenta. Con todo, es evidente que a los fines del presente escrito, no habrá inconvenientes en considerarlas como sinónimos, siguiendo la tradición más aceptada.

<sup>130</sup> LA III, I, 3.

<sup>131</sup> C VII, III, 5.

<sup>132</sup> LA III, III, 7.

<sup>133</sup> SL XXXI, 53.

<sup>134</sup> LA I, XII, 26.

poder, por eso es libre”<sup>135</sup>. En este sentido «voluntario» y «necesario» se oponen: querer algo es, para Agustín, quererlo concientemente, deliberadamente, nunca necesaria o indefectiblemente. Nadie puede querer a la fuerza; afirmar lo contrario constituye un contrasentido pues sería tanto como sostener que alguien pueda «querer, sin querer». “De aquí que con razón podemos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad y no por voluntad, y así de otras cosas semejantes; pero ¿quién, si no es un loco, se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos?”<sup>136</sup>. Sin embargo, debemos decir que, desde otro punto de vista, «voluntario» y «necesario», lejos de oponerse, coinciden cuando no nos referimos ya al objeto de elección de la voluntad humana, sino a la existencia misma de la facultad por la cual el hombre, de hecho, las toma. Aunque el objeto de la voluntad no sea, de por sí necesario, sí lo es la existencia misma de la voluntad para el hombre. Ciertamente, así como para Platón el hombre se identifica con su alma, al menos según el *Alcibíades*, para Agustín, en última instancia, no somos sino nuestra propia voluntad. Si pudiésemos despojar a un hombre de su voluntad, estaríamos privándolo también de su humanidad<sup>137</sup>.

En suma, en el hiponense la voluntad humana o libre albedrío no consiste sino en la capacidad de elección que gozamos de un modo íntimo y evidente; que es autodeterminante porque no requiere de nada ajeno para definirse en sus decisiones; que constituye el fundamento de nuestra responsabilidad pues por ella determinamos nuestras acciones morales; que resulta siempre inalienable porque, al no poder transferirla, es siempre nuestra; libre, en consecuencia, porque opera de manera conciente, deliberada, nunca de modo indefectible o forzado; y necesaria, por último, porque la voluntad es esencial al hombre.

Ahora bien, si Dios es causa de la voluntad, porque evidentemente no fue sino Él quien nos la otorgó, y, a su vez, la voluntad es causa del pecado, porque sin aquélla éste no existiría, entonces, por carácter transitivo, podemos retomar el planteo de San Agustín, mencionado páginas arriba, acerca de si no es razonable señalar a Dios como el responsable del mal que cometemos: “porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos [al libre albedrío o voluntad], y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados”<sup>138</sup>. En todo caso, hubiese bastado que Dios se abstuviera de darnos semejante capacidad para hacernos infalibles ante el mal. O bien, hubiese podido crear al hombre impecable, por un don gratuito que la naturaleza humana no podría por sí misma exigir. Sin embargo San Agustín aclara

---

<sup>135</sup> LA III, III, 8; cf. C VII, III, 5.

<sup>136</sup> LA III, III, 7.

<sup>137</sup> “Knowledge of our freedom is self-evident. We cannot deny it without denying ourselves, that is, without drifting into meaninglessness. If there is no freedom, then I do not act: it just happens. Therefore, without freedom of choice, I cannot even perform the activity of denying freedom”. M. Brown, “Augustine on Freedom and God”, *The Saint Anselm Journal*, 2.2 (2005), p. 64 de 50-65.

<sup>138</sup> LA I, XVI, 35.

que, de hecho, Dios no lo ha querido y no hay motivo para acusarlo por eso de injusto. En todo caso, lo único que la justicia mandaba era que el hombre fuese creado de tal modo que, si no quisiese pecar, no estuviese necesariamente constreñido a ello. Y es precisamente así como Dios nos ha creado<sup>139</sup>. Pero si Dios tampoco puede ser juzgado como un ser maligno, porque nada sería más descabellado que afirmar esto del Sumo Bien, entonces debemos preguntar para qué fuimos dotados de libre albedrío. En principio, de algo podemos estar seguros y es que Dios, definitivamente, no nos lo dio para que pecásemos. La respuesta de Agustín, en correlación a lo adelantado hacia el final del apartado anterior y el inicio del presente, no se hace esperar; haciendo gala de su deslumbrante genialidad sostiene: “no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérmolo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente”<sup>140</sup>.

Aunque vivir rectamente constituya el fin propio de la voluntad, lo cierto es que por ella, generalmente, pecamos. Pero entonces debemos preguntarnos qué es el pecado. Al respecto, si el único responsable de un acto malo es aquél que lo comete, San Agustín dirá que esto no se debe sino al hecho de que el mal reside, más específicamente, en la libidine –*libido*– o concupiscencia –*concupiscentia*–. En efecto, para el Padre de la Iglesia, allí se esconde la raíz del pecado: *clarum est enim iam nihil aliud quam libidine in toto malefaciendi genere dominari*; “pues es evidente que la libidine es el origen único de toda suerte de pecados”<sup>141</sup>. Pero, para evitar interpretaciones apresuradas debemos hacer notar que, naturalmente, el santo no concibió estos términos tal como nosotros lo hacemos en la actualidad. Al menos en el *De libero arbitrio*, Agustín sostiene que la libidine o concupiscencia es el «amor desordenado» hacia aquellas cosas que, en un sentido ontológico, se ubican en los niveles más bajos dentro de la escala jerárquica de los seres<sup>142</sup>. Por ende, un hombre es libidinoso cada vez que, guiado por su voluntad, ama las cosas por encima de las personas, o bien a las personas, incluyéndose a sí mismo, por encima de Dios. En su diálogo con Evodio, San Agustín lo guía por estos asuntos hasta que finalmente éste comprende que la naturaleza de la libidine constituye un deseo culpable dada nuestra responsabilidad ante él: “ahora veo con evidencia que [la libidine] consiste en el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad”<sup>143</sup>.

De ahí que, en contraposición a lo anterior, un amor ordenado no consista sino en aquél por el cual preferimos siempre a Dios, el Sumo Bien, como nuestro exclusivo objeto de deleite. Sin

---

<sup>139</sup> Cf. *CIOI* V, 38.

<sup>140</sup> *LA* II, I, 3.

<sup>141</sup> *LA* I, III, 8.

<sup>142</sup> Cf. *LA* I, IV, 10. De todos modos debemos aclarar que este asunto continúa siendo objeto de debate por parte de los estudiosos ya que, en otras obras, San Agustín establecerá una relación muy estrecha entre la concupiscencia sexual y la caída de Adán. Cf, por ejemplo, J. van Oort, “La concupiscencia sexual y el pecado original según San Agustín”, *Augustinus*, 36 (1991), pp. 337-342.

<sup>143</sup> *Ibid.*

embargo, esto no significa, por supuesto, que debamos despreciar las cosas por Él creadas, ya que, según hemos visto (1.1.), todas ellas son buenas y amables en razón de su Creador. De lo que se trata es de amarlas de acuerdo al orden dispuesto por la ley eterna, esto es, siempre como un medio para llegar al Sumo Ser. Para San Agustín, si el hombre se atiene a esta rectísima disposición divina, y se ordena primero a sí mismo, recordémoslo, procurando que sus pasiones se sometan dócilmente a su alma, entonces sus acciones serán siempre rectas<sup>144</sup>. Por eso, el amor ordenado es consecuencia de que el hombre abrace cada cosa según la voluntad divina y a Dios por encima de todas ellas. Y este abrazo, hablando metafóricamente, depende de la voluntad del hombre. Porque, si en cambio, se resiste a darlo, entonces inevitablemente “se aparta de las cosas divinas y verdaderamente permanentes, para entregarse a las mudables e inciertas, [...] no obstante de hallarse éstas perfectamente jerarquizadas y constituir un orden típico de belleza”<sup>145</sup>. Fruto de un amor desordenado, el hombre desoye la voluntad divina, se convierte en una creatura malvada, y, en su afán por conquistar los bienes temporales, termina rindiéndose ante ellos cuando él mismo estaba llamado a señorearlos: “es, sin embargo, propio de un ánimo perverso y desordenado el hacerse esclavo, por conseguirlos, de aquellos bienes sobre los que le constituyó a él el orden y justicia divina, a fin de que los administrara según su beneplácito”<sup>146</sup>. De ahí que, para San Agustín, en última instancia, el pecado o mal moral no consista sino en el desprecio voluntario de los «bienes eternos» en favor de los «bienes temporales»<sup>147</sup>. “El pecado es un desorden y perversidad, es decir, un apartamiento de Dios, que es el Creador supremo, y un abrazo de las criaturas inferiores”<sup>148</sup>. En esta preferencia absurda y lamentable radica el motivo de todo pecado; “todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría”<sup>149</sup>. A propósito, en el próximo apartado (1.3.) estudiaremos cuál fue, puntualmente, el más trágico de los pecados, así como también, las terribles consecuencias que generó.

El pecado surge, por tanto, de nuestra voluntad cuando elige amar, no cosas malas en sí mismas, ya que éstas no existen, sino cosas buenas, pero en un sentido equivocado. No las ama por lo que son, bienes finitos y mudables, sino en función de lo que no son: el Sumo Ser, bien infinito e inmutable. Por eso, peca quien se vuelve hacia un ser inferior en detrimento de otro superior. Incluso, San Agustín precisará que el pecado o la maldad de la voluntad está en volverse o convertirse a un bien inferior –*conversio ad creaturam*–, esto es, en amar sin la debida

---

<sup>144</sup> Cf. *LA*, I, VIII, 18.

<sup>145</sup> *LA* I, XVI, 35.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> “La argumentación de san Agustín tiende a mostrar que no existe nada entitativamente malo, sino que el mal sólo está en el uso inconveniente o intemperante de las criaturas buenas. Entonces el problema se reduce a reconocer que el mal no está en las cosas, sino en la acción voluntaria del que usa (mal) de las cosas. Sólo el mal moral puede llamarse propiamente mal”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 79.

<sup>148</sup> *AS* I, II, 18.

<sup>149</sup> *LA* I, XVI, 34.

consideración del orden con que Dios ha dispuesto a los seres dentro de la creación. Pero dicha conversión hacia lo inferior supone, simultáneamente, una aversión hacia lo superior –*aversio a Deo*–, esto es, un desprecio de Dios. De modo que no podemos estar dispuestos, a la vez, tanto hacia lo superior como hacia lo inferior<sup>150</sup>. La consideración de uno de los dos exige nuestra más plena atención, por lo que, la opción por uno de ellos, nos obliga a descartar al otro. *Malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona*; “el mal consiste en su aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables”<sup>151</sup>. En suma, basta que el hombre desestime la escala ontológica de la creación para que la voluntad, que por su propia naturaleza debía tender, en última instancia, hacia el Sumo Bien, se vuelva, como desorientada, hacia seres finitos, bienes ínfimos en comparación con su Creador. Pero aquella desorientación no será nunca padecida sino siempre consentida, y por eso el pecado es, en el mejor de los casos, una suerte de indiferencia ante Dios por parte del hombre quien, desde una actitud altanera –según veremos en el próximo apartado (1.3.)–, no hace más que pretender desentenderse de todo vínculo que lo relacione con su Creador<sup>152</sup>.

Avanzando en esta dirección, esto es, en su interés por explicar la inclinación que la voluntad presenta tanto hacia el bien como hacia el mal, San Agustín distingue tres categorías de bienes en función, por una parte, de su utilidad para vivir rectamente y, por otra, según el tipo de uso que de ellos podemos hacer. Existen, por tanto, bienes grandes, pequeños y medianos o intermedios. Los *magna bona*, como las virtudes por ejemplo, resultan imprescindibles para vivir bien y su uso es siempre bueno porque de ellos no podemos servirnos mal. En el extremo opuesto hallamos los *mini bona* que, como las creaturas, son claramente prescindibles para vivir bien y además podemos hacer un mal uso de ellos. Por último, los *media bona*, como las potencias del alma en general y la voluntad en particular, se ubican a mitad de camino entre los bienes grandes y pequeños, ya que, aunque resultan imprescindibles para vivir rectamente, de ellos sí podemos servirnos mal<sup>153</sup>. “La voluntad, pues, que se une al bien común e inmutable, consigue los

---

<sup>150</sup> “En esta perspectiva, como observa Maurice Huftier [«Libre arbitrie, liberté et péché chez saint Augustin» en *RechThAm* 33 (1966) 187-28], el pecado consistirá en pretender tener en nosotros alguna cosa que pueda satisfacernos, que pueda independizarnos de Dios, sin tener necesidad de recibirla de él. Pecar consistirá en prescindir de Dios, en dejar a Dios fuera de nuestras consideraciones. Esto será, para la voluntad, encerrarse dentro de sí misma”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 202. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector.

<sup>151</sup> *LA* II, XIX, 53.

<sup>152</sup> “En este sentido todo pecado es una frustración fundamental y esencial del propio ser, en su constitución ontológica, no ya simplemente psicológica”. G. Gómez Santibáñez, “El problema del mal: una aproximación teológica desde San Agustín”, URL: <http://guillermogsantibanez.blogspot.com.ar/2007/03/el-problema-del-mal-en-san-agustin.html>, consultado por última vez el día 10 de Octubre de 2013.

<sup>153</sup> Cf. *LA* II, XIX, 50.

principales y más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta del bien inmutable y común y se convierte hacia sí, [...] peca”<sup>154</sup>.

Para iluminar aún más este asunto, pero en relación no ya a las potencias del alma sino a las del cuerpo, el santo doctor sostiene que el mal uso de un don recibido en nada menoscaba la bondad del mismo. Por provenir de Dios es en sí mismo bueno, pero por estar a nuestro servicio, puede ser causa del mal u ocasión de pecado. De esta manera, si resulta evidente que un hombre manco, ciego, o cojo se ha visto privado de un bien muy estimable para el cuerpo, no es menos cierto que, de contar con las manos, los ojos, o los pies, le resultaría mucho más fácil consumir males atroces en caso, por supuesto, de servirse de ellos con un fin contrario al querido por Dios. Y así como aceptamos que los mencionados son bienes en sí mismos, independientemente del modo en que podamos emplearlos, así también debemos “conceder que la voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios, y que son dignos de nuestra reprobación [...] los que abusan de ella, antes que decir que no debió habérmola dado el que nos la dio”<sup>155</sup>.

De manera que no es sino por nuestra decisión voluntaria, aunque equivocada por cierto, que nos deslizamos hacia el pecado. El pecado siempre es consecuencia de una mala elección de nuestra voluntad. Y aunque la voluntad en sí misma constituya un bien, el hecho de que sea un bien intermedio explica que pueda «volverse mala» cada vez que, por ella, tomamos una decisión que resulte pecaminosa. “La mala voluntad es la causa de todos los males”<sup>156</sup>. En suma, lo único auténticamente malo es el pecado o el mal moral, y éste no halla su fundamento sino en el hombre, particularmente, en su mala voluntad. Por lo tanto, si el mal metafísico no existe y el mal moral procede exclusivamente de nosotros mismos, entonces es claro que Dios no es autor del pecado; Él no nos condicionó a que eligiéramos mal. Así, el movimiento de aversión hacia el Sumo Bien por el cual nuestra voluntad peca, no constituye un movimiento necesario, en el sentido de ser un movimiento natural, como lo es el de la piedra que cae o el del fuego que sube, ambos providencialmente estipulados. Por el contrario, se trata de un movimiento voluntario que halla su causa en nosotros mismos, de tal modo que de no quererlo, no se daría<sup>157</sup>. El hombre, aunque expuesto al pecado, es superior a la piedra que no peca. Ésta no peca, no porque no quiera, sino porque por necesidad, es decir, naturalmente, no puede pecar; carece de voluntad<sup>158</sup>. “No todo lo que viene de la nada puede pecar; por ejemplo, los árboles y las piedras no pueden pecar; con todo, su naturaleza, que no puede pecar, fue creada de la nada”<sup>159</sup>. Nosotros, en cambio, que también

---

<sup>154</sup> LA II, XIX, 53.

<sup>155</sup> LA II, XVIII, 48.

<sup>156</sup> LA III, XVII, 47.

<sup>157</sup> Cf. LA III, III, 8. “C’est donc d’elle, est d’elle seule que dépend le mauvais usage du bien qu’elle est”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 190.

<sup>158</sup> Cf. LA III, V, 12-15.

<sup>159</sup> CIOI V, 60.



fuimos creados de la nada, pecamos porque queremos, y lo hacemos cada vez que despreciamos la voluntad de Dios, justamente por haber sido creados de la nada. He ahí precisamente el gran hallazgo de San Agustín<sup>160</sup>. Él afirma que no debemos buscar en el hombre una causa «eficiente» del mal que es capaz de cometer porque se trata, más bien, de una causa «deficiente». La mala voluntad no es efecto sino defecto: consiste en el movimiento defectuoso de nuestra voluntad frente al Sumo Ser, en nuestro alejamiento del Sumo Bien en pos de bienes inferiores<sup>161</sup>. “Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento defectuoso –todo defecto procede de la nada–, y no dudes que no procede de Dios”<sup>162</sup>. Por ende, si el mal metafísico es carencia ontológica, el mal moral no es sino, en el seno de la voluntad humana, la privación de aquello que debemos a Dios: nuestro amor más pleno. Desde otra perspectiva: si el mal metafísico es ausencia del Sumo Ser, el mal moral es resultado de nuestra deliberada toma de distancia del Sumo Bien. Por ende, esta inclinación hacia el mal, que recordemos, no es sino la ausencia de bien, y por ende, la nada misma, no puede provenir de Dios, Sumo Bien, sino del no-ser, esto es, de nuestro origen como creaturas hechas *ex nihilo*. Porque si además dijéramos que de la nada procede un poder, el de hacernos pecar, entonces estaríamos atribuyendo algo a lo que nada es, y eso no es posible<sup>163</sup>.

En efecto, el giro de la voluntad que abandona lo que debe ser, no es sino otra manifestación del mal como consecuencia de nuestro origen de la nada, y de ahí su causa deficiente. Así como el mal metafísico, que de hecho no existe, se da cuando las cosas, por corrupción o deficiencia ontológica, dejan de ser lo que son, el mal moral también halla su origen en el cambio: nace cuando la voluntad vira la dirección original de su querer –creado «hacia» Dios–, y se vuelve hacia las cosas en desprecio del Creador. De manera que esta condición del cambio en todo lo creado, como derivación de su origen en la nada, en el caso del hombre incide particularmente en su voluntad de tal forma que sus decisiones se ven inclinadas, muy a su pesar, hacia el no-ser, como una tensión constante que lo arrastra al defecto, al pecado, al error, a la falla<sup>164</sup>. Por ende, “cuando decimos que

<sup>160</sup> “En este punto es donde Agustín hizo su más original contribución a la teología del mal. Como cristiano, llegó a ver el pecado como el acto de la voluntad que yerra y por tanto, como un producto –en sí mismo– del mal. Así que el pecado y el mal se convierten en un solo problema. La creencia de que el mal era el resultado de un acto errado efectuado por una criatura racional se ajusta bien al caso de Satanás y al de la humanidad. Proporcionó a Agustín una causa del mal, que no residía en un Dios enteramente bueno y que, por tanto, era incapaz del mal”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 827.

<sup>161</sup> “No puede, pues, haber otro mal en el mundo sino el pecado y la pena del pecado. Ahora bien, el pecado consiste [...] en la deficiencia de la voluntad que renuncia al ser y se entrega a lo que es bajo [...] El mal no es, pues, una realidad ni siquiera en el hombre, ya que es defección, deficiencia, renuncia, no-decisión, no-elección; aún en el hombre, es pues, no-ser y muerte. En el pecado, Dios, que es el ser, abandona al alma, igual como en la muerte del cuerpo el alma abandona al cuerpo (*De civ. Dei*, XIII, 2)”. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, pp. 242-243.

<sup>162</sup> *LA* II, XX, 54.

<sup>163</sup> Cf. *CIOI* V, 42.

<sup>164</sup> “Il devient dès lors contradictoire d’imaginer une cause positive, telle que Dieu, à l’origine du mouvement d’aversion par quoi la volonté libre se détourne de lui. Sans doute, il l’a créée maîtresse d’elle-même et capable de s’attacher au souverain bien ou de s’en détourner; mais la volonté ainsi créée *pouvait* se détacher de Dieu, elle ne le *devait* pas; sa chute, puisque c’en fut une, n’a pas été la chute naturelle et fatale d’une pierre qui tombe, mais la chute libre d’une volonté qui s’abandonne. Simple défaut, manque d’ordre, et par conséquent manque d’être, le mouvement

la voluntad mala no puede nacer del bien, porque el bien lo hizo el Dios bueno, es porque el hombre fue de la nada formado, no de Dios; mas no asignamos naturaleza alguna a la nada, sino que distinguimos la naturaleza del Hacedor de la naturaleza de todas las cosas que fueron hechas”<sup>165</sup>. Y concluye: “por eso pueden éstas cambiar, ora sea a voluntad, como en la criatura racional, ora en virtud de sus propias virtualidades, como en todos los demás seres”<sup>166</sup>. En suma, el hombre peca cada vez que, por su voluntad, se aparta de Dios y permite ser arrastrado, en su condición de creatura, hacia la nada de la que fue hecho. En esta tensión hacia la nada, el hombre elige mal, se aparta del Sumo Ser, y opta en su lugar, por seres ontológicamente insignificantes<sup>167</sup>. Por eso podemos afirmar que, si el hombre tuviese la estabilidad en el ser que es propia sólo del Creador, entonces, evidentemente no podría pecar porque no habría cambio, y por ende la voluntad se aplicaría sólo a buscar su más auténtico fin, esto es, a Dios<sup>168</sup>.

Con todo, permítasenos concluir este apartado resolviendo plenamente lo prometido al inicio del mismo, e insinuándonos respecto de lo que sigue. Es claro entonces que, por su voluntad, el hombre puede elegir bien, amar aquello que halla por encima de sí, y dar lugar a que la «livianidad» de su «peso» lo eleve hasta lo más alto<sup>169</sup>; o puede, por el contrario, elegir mal, colocar su mirada en bienes ontológicamente inferiores, y hacer de su amor, esto es, de su «peso», el motivo de una «caída libre» hacia lo más bajo<sup>170</sup>. Si el objeto de la vida humana es el Sumo Bien y esto supone elegirlo como meta última de nuestro amor respetando el orden de la ley eterna (1.1.), es claro, por tanto, que nuestra voluntad constituye la condición imprescindible para disfrutar de una vida feliz. Creados por amor y para amar, Dios quiso que llegásemos a ser felices por medio de una buena voluntad, es decir, gracias a aquella “voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría”<sup>171</sup>. Así, la moral de San Agustín se presenta como una moral del orden, y sin éste no hay felicidad. Pero puesto que la felicidad constituye, además, la plenitud del ser humano, podemos decir que de su condición moral depende el hecho de que alcance la cumbre de

---

de la chute originelle n’a d’autre origine lui-même que le néant, c’est-à-dire le non être. Comment, n’étant rien, le péché aurait-il une cause efficiente? C’est seulement d’une déficience de la cause qu’il peut être question à son sujet. Chercher la cause d’un manque, ou d’un défaut d’être, c’est chercher une cause de son; les ténèbres ne sont qu’une absence de lumière; pareillement, pourrait-on dire, le péché n’est en notre volonté qu’une absence d’amour de Dieu. Changeante, parce que créée de rien et par conséquent imparfaite, notre volonté n’a eu qu’à se laisser choir du créateur aux créatures pour introduire en elle et dans l’univers le désordre initial du péché”. E. Gilson, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, pp. 190-191. Las cursivas no son nuestras.

<sup>165</sup> CIOI V, 44.

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Recordemos los pasajes que “muestran la concepción agustiniana de la creación, que está compuesta de bienes jerárquicamente ordenados y que por lo tanto, merecen una valoración adecuada por parte del hombre. De este modo, según esta jerarquía entre los bienes o valores superiores que son los espirituales e interiores, y los inferiores que son los materiales y exteriores, está la voluntad libre, que al ser un bien intermedio, puede optar por una u otra clase de bienes. De esta manera, el pecado consistirá en preferir los inferiores y la acción recta en preferir los superiores”. R. García, *El concepto de libre albedrío en San Agustín*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2003, p. 95.

<sup>168</sup> Cf. CIOI V, 39.

<sup>169</sup> Cf. C XIII, VII, 8; LA III, I, 1.

<sup>170</sup> Cf. LA III, I, 2.

<sup>171</sup> LA I, XII, 25.

su existencia como creatura libre, o que, por el contrario, sencillamente se niegue a sí mismo aquella libertad condenándose a la esclavitud del pecado. Por la autodeterminación de su voluntad el hombre se juega su destino: puede ser feliz y libre o, por el contrario, desdichado y siervo, según decida vivir rectamente o despreciar el orden querido por Dios. En el primer caso, la voluntad es utilizada de forma correcta, la ley eterna es acatada, y Dios es amado por encima de todas las cosas. En el segundo, el hombre elige las creaturas en lugar del Creador, y se convierte en un servil esclavo de todas ellas. De esto se desprende que, según veremos en profundidad hacia el final del próximo apartado (1.3.), Agustín no conciba la libertad humana, según sostendrán los pelagianos, como la mera autonomía o indeterminación de la voluntad humana, sino más bien como producto de su conveniente autodeterminación en dirección al Sumo Bien. Para el hiponense no somos libres porque podamos optar entre el bien y el mal, sino porque, suponiendo aquella capacidad, elegimos efectivamente al primero. Si sólo la buena voluntad garantiza al hombre su más plena libertad es porque, en cambio, por una mala voluntad el hombre no hace más que condenarse al pecado.

Ahora bien, en su situación actual, el ser humano ya se ha pronunciado por esta última alternativa; y aquí reside una de las mayores dificultades para nuestra investigación: Adán, el primer hombre, decidió desobedecer a Dios y con la radicalidad de su elección deterioró drásticamente su voluntad y la de toda su descendencia. Por eso, un planteo de la propuesta agustiniana acerca de la libertad humana que aspire a ser completo, no sólo debe tener en cuenta el examen filosófico con que nuestro pensador enfrentó el determinismo pesimista de los maniqueos (1.2.), sino también el análisis teológico con que combatió la sobredimensionada libertad de los pelagianos (1.3.). Si se nos permite hacer, al respecto, una esquematización algo escolar, pero sumamente esclarecedora, podemos afirmar que, desde lo filosófico, según examinamos, San Agustín orienta y prepara nuestra comprensión acerca de cuál fue la condición original del hombre, por qué pudo inclinarse al mal siendo inocente, y cuál será su situación una vez levantado, en tanto hombre redimido (3.1. y 3.2.). Desde lo teológico, en cambio, nos explicará los motivos que hicieron de aquella inclinación al pecado un condicionamiento humanamente irreversible y, como consecuencia, cuáles son las limitaciones de la actual situación del hombre<sup>172</sup>. En lo que sigue nos dedicaremos primordialmente a este último asunto pero haciendo aportes que enriquecerán substancialmente todo lo anterior. Así tendremos oportunidad, por otro lado, de demostrar lo que ya en el prólogo adelantábamos: el pensamiento de San Agustín, aunque fragmentario y por momentos algo caótico, goza de una sólida coherencia interna para quienes están dispuestos a acercarse a él sin apresuramientos. Procuremos, por de pronto, que ese sea nuestro caso.

---

<sup>172</sup> “El problema del mal, en su perspectiva existencial e histórica, es incomprensible sin el pecado original (como es insuperable sin la redención)”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, p. 522.

### 1.3. MOTIVOS Y CONSECUENCIAS DE LA SITUACIÓN DEL HOMBRE CAÍDO

Según acabamos de adelantar, el cariz eminentemente teológico del asunto que a continuación abordaremos, nos obliga a abandonar, como de hecho debió hacerlo el mismo Agustín, la perspectiva filosófica del análisis asumida hasta ahora para adoptar otra de índole netamente teológica; esta última, por supuesto, lejos de contradecir la anterior, nos servirá como su imprescindible complemento. No obstante, así como la solución al problema del mal surgió esencialmente en oposición al maniqueísmo, veremos que nuestro próximo tema también será ocasión de una enérgica polémica por parte de San Agustín; esta vez, en su enfrentamiento al pelagianismo. Ahora bien, si de Manes no fue necesario dar mayor datos, ni referentes a él ni a sus seguidores, la naturaleza del asunto que tenemos entre manos nos obliga a hacer, al menos para comenzar, alguna mención sobre Pelagio y su círculo.

En efecto, suele resultar llamativo que el determinismo pesimista de los maniqueos, con su crítica a la libertad humana y la negativa a aceptar la responsabilidad frente al pecado cometido (1.2.), no sólo haya provocado una respuesta categórica por parte de San Agustín, sino también, del mismo Pelagio. Este singular personaje cobraría gran renombre, precisamente, por defender la bondad de la creación —que él definía como *bonum naturae*, esto es, la «bondad de la naturaleza»—, pero sobre todo por reafirmar el poder inherente a la libre voluntad del hombre<sup>173</sup>. A pesar de la escasez de datos biográficos que nos han llegado y que en buena medida justifica la incompreensión con que la historia lo recuerda<sup>174</sup>, sabemos que Pelagio se instaló en Roma hacia fines del siglo IV cuando, después de abandonar su Bretaña natal, decidió convertirse en asceta cristiano para abrazar un estilo de vida monástico, no cenobítico. Dotado de una personalidad entusiasta y fascinante que le permitió zanjar, en alguna medida, la falta de estudios liberales dada su baja condición social, sumada a su vida austera y su gran sencillez de costumbres, hicieron que la influencia de Pelagio como guía espiritual se extendiese rápidamente dentro y fuera de la cristiandad romana. Ciertamente, en contraste con la relajación de las costumbres que había hecho presa de la masa de los recién convertidos, el monje bretón no tardó en ser conocido y respetado por cultivar una vida

---

<sup>173</sup> Cf. *GCPO* I, III, 4.

<sup>174</sup> Hacemos nuestra la siguiente aclaración de Ganoczy: “el lector puede sorprenderse de que en las páginas que siguen no se le presente a Pelagio como el autor, ni primero ni exclusivo, de una doctrina herética bien conocida. El estado actual de las investigaciones, tal como podemos deducirlo de las obras de A. Souter, G. de Plinval, T. Bohlin y G. Greshake, me induce a no adoptar ninguna postura dogmática y a preferir una lectura objetiva y respetuosa con las fuentes de las afirmaciones de Pelagio sobre la gracia de Dios. Hoy, tras el descubrimiento y edición de hace algunas décadas de los comentarios pelagianos a las cartas de Pablo, es más fácil un enjuiciamiento objetivo de su teología. El investigador de la teología dogmática ya no depende exclusivamente de unas citas, sacadas las más de las veces de su contexto originario y que se encuentran en los escritos de los adversarios de Pelagio. Y como el magisterio oficial de la Iglesia se orientó por tales extractos y compendios para formar su juicio, quiere decirse que algunas de sus posiciones habrá que tomarlas con un cierto coeficiente de relatividad. No es seguro que cada una de las condenas de las opiniones pelagianas corresponda exactamente a lo que Pelagio pensó y enseñó”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, pp. 130-131.

intachable, acorde a sus muy exigentes convicciones morales pero, sobre todo, coherente con una fe sincera, piadosa y fervientemente practicada<sup>175</sup>. A pesar de no haber sido nunca ordenado sacerdote, logró congregarse en torno a sí a personas con sentimientos e ideas afines, algunos pertenecientes a las esferas más influyentes de la sociedad imperial y otros procedentes de los lugares más remotos<sup>176</sup>. Por todo esto, la primera impresión para el propio Agustín, al igual que la de muchos otros obispos de la época, fue altamente positiva<sup>177</sup>: la admiración que despertaba Pelagio era, a todas luces, merecida. No resulta sorprendente, incluso, que nuestro santo teólogo, sin conocerlo personalmente, y renuente de por sí a elogiar gratuitamente a aquellos con quienes sostenía diferencias, llegara a pronunciarse sobre el monje bretón<sup>178</sup> como aquel “hombre bueno”<sup>179</sup>, “santo y cristiano de aventajada virtud”<sup>180</sup>. Por supuesto, otros serían sus epítetos cuando la polémica contra el pelagianismo alcanzara su punto culminante.

Ahora bien, a diferencia de Pelagio, quien se abocó exclusivamente a la práctica cristiana y a la predicación a los fieles, y cuya escasa preparación intelectual lo mantuvo ajeno a especulaciones teológicas excesivamente elaboradas<sup>181</sup>, sus seguidores más descolantes, entre los cuales se destacaron Rufino de Siria, Celestio y Juliano de Eclana, demostraron una aguda capacidad y un gran interés por el desarrollo filosófico-teológico de los principios que, según ellos, debían girar en torno a la noción de libertad. De ahí que, en buena medida, los puntos de mayor conflicto, no sólo con el santo doctor, sino con el conjunto de la Iglesia, señalen a los discípulos y no al maestro, como los responsables preeminentes del pelagianismo herético<sup>182</sup>. Con todo, los límites del presente

---

<sup>175</sup> La de Pelagio era “una reacción optimista frente a las resignadas tendencias a la superficialidad y al laxismo en el comportamiento cristiano provocadas por el acelerado incremento del número de fieles que afluían entonces en masa a la Gran Iglesia y aportaban mucha medianía y negligencia. Pelagio quería actuar contra ese estado de cosas y espolear en sentido absolutamente positivo el celo de todos los cristianos en favor de un comportamiento verdaderamente cristiano”. H. Drobner, *Manual de Patrología*, p. 436.

<sup>176</sup> “Así no tarda en surgir toda una red de grupos pelagianos [...]. Especial éxito se alcanzó en Sicilia [...]; pronto aparecen adeptos del movimiento en África septentrional, del mismo modo que los hay en el sur de Italia, en Campania, así como al norte, en Aquilea, y en Hispania, las Galias e Irlanda. En Oriente se formó desde fechas tempranas una cabeza de puente en Rodas y pronto el movimiento alcanzó a Palestina y las ciudades de Éfeso y Constantinopla”. H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1980, p. 238.

<sup>177</sup> “Hasta el año 416, Agustín prefería considerar a los pelagianos como hermanos que se hallaban en un error, más bien que como herejes”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 73.

<sup>178</sup> “Agustín parecía reacio a atacar al mismo Pelagio. Era conciente de la fama de piedad de que gozaba Pelagio, y del apoyo que tenía en el clero y en poderosas familias romanas. Respetaba y, en cierto modo, compartía el celo de Pelagio contra quienes acusan a la naturaleza humana, y no a la voluntad humana. Y parece que, durante algunos años, estuvo inseguro acerca de las verdaderas opiniones de Pelagio y quiso obtener documentos auténticos”. Ibid. p. 1037.

<sup>179</sup> *PMR* III, III, 5.

<sup>180</sup> *PMR* III, I, 1.

<sup>181</sup> Pelagio, “como Agustín, no quiso hacer un sistema teológico personal, sino defender e ilustrar la verdad cristiana”. R. De la Torre Vargas, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, Religión y Cultura, Buenos Aires, 2006, p. 101.

<sup>182</sup> El lenguaje teológico de Pelagio “era muy pobre, más o menos bíblico y moralizante, y tan indiferenciado, por ejemplo como el de Lactancio. Como director de almas, en su argumentación teológica utilizó el lenguaje de la sana razón humana y una psicología elemental basada en la experiencia directa [...]. Se puede decir que el pelagianismo formalmente herético se remonta más bien a Celestio, a quien no conocemos muy bien, y sobre todo a Julián de Eclano”. J. Feiner, y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, Vol. IV, T. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 624. “El hecho de que [Pelagio] haga hincapié en la inmanencia del obrar salvífico de Dios más que en su transcendencia y

escrito nos conminan a rechazar de plano un abordaje detallado de las notables diferencias que el monje bretón y sus tres mayores partidarios mantuvieron entre sí. Por eso nos contentaremos con ir trazando, tanto a lo largo del presente capítulo como del próximo, algunas pinceladas del pelagianismo, para poder examinar luego la postura crítica con que San Agustín los enfrentó, y en cuya riqueza, como es claro, estriba todo nuestro interés.

Pues bien, la posición del pelagianismo, marcada por un optimismo desmesurado en la estimación de la naturaleza en general pero sobre todo de la condición humana en particular<sup>183</sup>, subrayaba vivamente las capacidades inherentes al hombre, de cuya procedencia divina de ningún modo dudaba<sup>184</sup>, que lo hacían perfectamente apto para obrar el bien por sí mismo<sup>185</sup>. Toda su doctrina estaba encaminada a demostrar, por tanto, la necesidad del esfuerzo moral y la suficiencia del libre albedrío a fin de llevar a cabo el bien sin necesidad de contar con una ayuda adicional por parte de Dios<sup>186</sup>. Así pues, para los pelagianos debió resultar desconcertante toparse hacia el 400, año en torno al cual se publicó *Confessiones*, con la que luego sería una de las más célebres expresiones de San Agustín, quien refiriéndose a Dios, exclama: *da quod iubes et iube quod vis*, esto es, “da lo que mandas, y manda lo que quieras”<sup>187</sup>. Si la intención del hiponense era, claro está, subrayar el papel de la gracia sin disminuir en nada el valor del libre albedrío<sup>188</sup>, los pelagianos veían en esta actitud una peligrosa justificación de la mediocridad moral reinante no sólo en sus contemporáneos en general, sino también, y esto sí era escandaloso a sus ojos, en todos aquellos que, desvergonzadamente, osaban llamarse a sí mismos «cristianos»<sup>189</sup>. Más aún, la depravación general de las costumbres en Roma y en todo el mundo cristiano, sumada a otros acontecimientos que marcaban un claro resquebrajamiento del Imperio, no constituía una situación preocupante sólo para el círculo de Pelagio; el propio Agustín, en su intento por dar algún sentido a semejante

---

que piense con una mentalidad fuertemente moralizante y pragmática, sin que proporcione ninguna doctrina propiamente dicha sobre el pecado original, puede tener analogías en la tradición de la Iglesia oriental y, de acuerdo con la investigación más reciente, no puede considerarse como herético”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, pp. 137-138.

<sup>183</sup> Cf. NG XIX, 21.

<sup>184</sup> Cf. GCPO I, V, 6.

<sup>185</sup> Cf. GCPO I, XVII, 18.

<sup>186</sup> Cf. NG XLIV, 51.

<sup>187</sup> C X, XXIX, 40; cf. C X, XXXI, 45; C X, XXXVII, 60; y DP XX, 53

<sup>188</sup> Aunque ya tendremos oportunidad de pronunciaremos muy detenidamente sobre el particular, vaya este breve comentario a modo de adelanto: “San Agustín pinta un cuadro extremadamente hosco de la naturaleza humana, para que en él brille más luminosa la luz de la gracia”. P. Lamanna, *Historia de la Filosofía*, p. 67.

<sup>189</sup> “*Continentia, castitas y paupertas* son para Pelagio ideales que él no espera sólo de una minoría selecta, sino que en definitiva, quiere ver realizados por todos los cristianos”. H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, p. 237. “Pelagius himself is an obscure figure, as is his relation to the view that has come to bear his name [...], but at the heart of the Pelagian position seems to be an emphatic insistence upon the principle that ‘ought implies can’, i.e. that it is unacceptable to require individuals to perform actions that they cannot in fact perform [...]. The Pelagian insistence upon preserving the kind of autonomy that seems required by the moral ideals of Christianity set in motion a fierce controversy about the nature of original sin and the role of grace in overcoming it”. M. Mendelson, “Saint Augustine”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/#Wil>, consultado por última vez el día 10 de Octubre de 2013.

coyuntura histórica, se verá impulsado a escribir una de sus obras monumentales: *De civitate Dei*. Con todo, Pelagio sostenía que si una vida honesta y justa no dependía del libre albedrío y del esfuerzo del hombre, sino de los inescrutables designios de la gracia, concebida ésta como una ayuda especial por parte de Dios, entonces todos los pecados, incluyendo los peores delitos y las más abominables aberraciones morales, debían ser excusados ya que a nadie se le podía mandar sino sólo aquello que se mostrara capaz de realizar.

De manera que, con respecto a nuestro problema, los pelagianos partían de dos verdades, a su entender, irrefutables: Dios es justo<sup>190</sup> y el hombre es libre<sup>191</sup>. La negación maniquea del libre albedrío (1.2.) era inadmisibles para ellos puesto que reducía la vida humana a un determinismo fatalista y hacía del hombre un esclavo del mal, ingenuamente atribuido a algún poder ajeno a sí mismo. El ser humano, en cambio, había sido dotado de libertad, y por eso dependía exclusivamente de él abrazar una existencia moral y espiritualmente recta<sup>192</sup>. Cercano en este punto a la metodología implementada por el estoicismo, con el que mantiene alguna semejanza<sup>193</sup>, el pelagianismo no escatimará esfuerzos en señalar la urgente necesidad de poner en juego todas las facultades dadas a la naturaleza humana, presentes de hecho en plenitud, con el objeto de cumplir con los mandamientos de Dios<sup>194</sup>. Más aún, prueba irrefutable de nuestra capacidad para dar cabal cumplimiento a dichos principios era sencillamente admitir a Dios como aquel justísimo Juez que nos los había prescripto<sup>195</sup>. En consecuencia, el verdadero cristiano era quien, sin mezquindad, pereza ni doblez, ponía de sí todo su empeño en acatar los principios divinos por amor y obediencia a Dios. A tal fin, nuestro Creador no sólo nos había hecho libres, sino que, además, por medio de las Sagradas Escrituras, nos había provisto de la ley, de la doctrina revelada y de notables figuras bíblicas a fin de enseñarnos y estimularnos a aspirar al más alto grado de perfección y santidad<sup>196</sup>. De ahí que, para los pelagianos, el pecado, consecuencia exclusiva de un uso negligente de la propia voluntad, convertía al hombre en un sujeto culpable ya que, en tanto ser esencialmente libre, era definitivamente responsable de procurar el bien como único objeto de su obrar<sup>197</sup>. En otros términos, si el hombre de por sí no estaba determinado ni para el bien ni para el mal<sup>198</sup>, y en esto

---

<sup>190</sup> Cf. *CI* II, IX, 31; cf. *CIOI* I, 81.

<sup>191</sup> Cf. *PMR* II, II, 2.

<sup>192</sup> Cf. *GP* XXXV, 65.

<sup>193</sup> Al respecto, resaltando lo sostenido generalmente por los especialistas, Ruiz de la Peña afirma enérgicamente que la propuesta pelagiana está inspirada, directamente, en “motivos del pensamiento estoico”. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, p. 125. Pero además, el propio “Agustín admite también la conexión del pelagianismo y estoicismo, el cual consideraba como posible el logro de la bienaventuranza perfecta con las propias fuerzas”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, T. VI, BAC, Madrid, 1949, p. 28, nota 8.

<sup>194</sup> Cf. *NG* XXIII, 25.

<sup>195</sup> “El pelagianismo se presenta por tanto primeramente como un movimiento de reforma que entiende el cristianismo como una suma de altos y altísimos imperativos morales que cada cristiano está llamado a realizar en constante actividad ascética”. H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, p. 237.

<sup>196</sup> Cf. *GP* XXXV, 65.

<sup>197</sup> Cf. *CI* II, VIII, 23.

<sup>198</sup> Cf. *GCPO* I, XX, 21; cf. *CIOI* VI, 18.

consistía para ellos la libertad, debía sin embargo hacer siempre el bien que le era posible puesto que no era sino esa precisamente su obligación, por expresa voluntad divina<sup>199</sup>. Con todo, y aunque el pelagianismo no haya constituido principalmente un sistema teológico doctrinal, presupuso palmariamente algunas concepciones que, al calor de las diversas polémicas y los sucesivos sínodos, fueron adquiriendo paulatinamente un tinte cada vez más singular. Al respecto, es circunstancia digna de tenerse en cuenta que estas nociones, aunque hayan sido encarnizadamente cuestionadas y perseguidas por los Padres de la Iglesia, con Agustín a la cabeza, les permitió, a la vez que planteaban sus críticas, explicitar y justificar muchas de las más importantes concepciones de la propia doctrina oficial, cuya expresión terminaría de tomar forma hacia aquellos primeros siglos de nuestra era. Partiendo de este marco teórico e histórico, la concepción que a continuación merece toda nuestra atención es la caída de Adán, primero considerada a los ojos del pelagianismo y, más tarde, del agustinismo.

Precisamente, al sostener que, con toda justicia, Dios espera de nosotros el cumplimiento de sus preceptos, los pelagianos entendían que el hombre, indudablemente, debía haber sido dotado de un libre albedrío capaz de dar plena respuesta a dicha exigencia<sup>200</sup>. Pero, según ellos, esto les permitía defender, y aquí reside el elemento medular de toda la discusión contra Agustín, que la caída de Adán de ningún modo había condicionado la libertad humana para obrar el bien<sup>201</sup>. Dado que la libertad es concebida como un bien inherente a nuestra naturaleza, sin el cual dejamos de ser quienes somos, en nosotros mismos reside la capacidad de no pecar<sup>202</sup>, y por eso no hay necesidad alguna de esperar un auxilio divino adicional para evitar el pecado<sup>203</sup>. Según el pelagianismo, el pecado de Adán sólo había constituido un hecho personal que no había provocado ningún tipo de consecuencias en su descendencia<sup>204</sup>. Por ende, la humanidad, hija del primer hombre, nacía de acuerdo a la condición original de su padre, en el mismo estado de inocencia que él, esto es, libre de toda mancha, sin pecado original<sup>205</sup>. De ahí que el ser humano contara con una naturaleza y una voluntad que, de hecho, lo hacían perfectamente apto para cumplir con los designios divinos<sup>206</sup>. En todo caso, cada hombre era como un nuevo Adán, limpio tanto en cuerpo como en alma: si pecaba era exclusivamente porque quería y, pudiendo por sí mismo evitarlo, lo cometía a voluntad. Poco lugar quedaba para el pecado original que, prácticamente negado por la posición pelagiana, terminaba reduciéndolo simplemente a un mal ejemplo. Nefasto y lamentable, este ejemplo consistía en el desprecio deliberado de Dios por parte del primer hombre, quien, por imitación y no

---

<sup>199</sup> Cf. *GLA* XVI, 32.

<sup>200</sup> Cf. *NG* XLIII, 50.

<sup>201</sup> Cf. *GP* XXXV, 65.

<sup>202</sup> Cf. *NG* I, L, 58.

<sup>203</sup> Cf. *NG* XXXIV, 38.

<sup>204</sup> Cf. *GCPO* II, II, 2.

<sup>205</sup> Cf. *GCPO* II, I, 1.

<sup>206</sup> Cf. *GCPO* II, XIII, 14.



por transmisión, había sido tomado como modelo por toda su estirpe<sup>207</sup>. En efecto, con la caída de Adán la humanidad, al emular a su padre, había aprendido a rechazar voluntariamente a Dios y así, con el paso del tiempo, los hombres habían adquirido el hábito del pecado a modo de una segunda naturaleza, tan persistente como funesta<sup>208</sup>. Esta mala costumbre, muy arraigada por cierto, en nada condicionaba, sin embargo, la decisión de una voluntad que conservaba su capacidad inamisible para hacer tanto el bien como el mal<sup>209</sup>. A esto se debe que, en definitiva, ellos consideraran que no había obstáculo alguno para vivir sin pecado: bastaba que el hombre se lo propusiera para efectivamente conseguirlo<sup>210</sup>. Como es claro, desde esta posición la gracia quedaba completamente desvirtuada, y esto fue lo que más encolerizó a San Agustín: en lugar de designar propiamente el auxilio divino otorgado por Dios Padre a través de su Hijo, Jesucristo, los pelagianos hacían referencia, por medio de ella, al don de la libre voluntad humana, a la ley<sup>211</sup>, a la doctrina cristiana<sup>212</sup> y, además, a los numerosos ejemplos que Dios nos ofrecía a través de la Revelación<sup>213</sup>; todo ello como instrumento, exhortación e inspiración –respectivamente– de vital significación para una conveniente conducta moral y un seguro progreso espiritual<sup>214</sup>. Ésta era, por tanto, toda la relevancia de Cristo: él no había venido a redimir una humanidad caída, sino a señalar, con su buen ejemplo, el camino a seguir<sup>215</sup>.

Como no podía ser de otra manera, la propuesta pelagiana suscitó acaloradas réplicas por parte de nuestro celoso teólogo, quien, recurriendo principalmente a las Sagradas Escrituras, pero apelando frecuentemente también a la autoridad de los Santos Padres y consecuente, por supuesto, con la tradición de la Iglesia naciente, se lanzó a su más acalorada batalla. En lo que resta del presente capítulo, como así también a lo largo del próximo, nos abocaremos a presentar algunas de las observaciones más penetrantes de nuestro santo doctor, primero, en lo que respecta a las causas y condiciones del hombre caído (1.3.) y, más tarde, en lo referente a la naturaleza, atributos y efectos de la auténtica gracia cristiana (2.1.-2.3.)<sup>216</sup>.

Pues bien, la propuesta de San Agustín en torno a la doctrina del *peccatum originale* –el «pecado original»– no es fácil de resumir ya que, a la complejidad inherente a su pensamiento y al desorden tantas veces frecuentado por su pluma, deben sumarse los vaivenes propios de la polémica, que por momentos lo obligó a exaltar ciertas perspectivas del asunto en detrimento de

<sup>207</sup> Cf. *GCPO* II, XV, 16.

<sup>208</sup> Cf. *NG* IX, 10.

<sup>209</sup> Cf. *CIOI* V, 59.

<sup>210</sup> Cf. *NG* XXXIX, 46.

<sup>211</sup> Permítasenos señalar que San Agustín analiza la noción de gracia según la concepción pelagiana, como creación y revelación de la ley, en *De spiritu et littera*; y de la gracia sacramental sólo como perdón de los pecados, en *De peccatorum meritis et remissione*.

<sup>212</sup> Cf. *GCPO* I, III, 3; *GCPO* I, XXXV, 38.

<sup>213</sup> Cf. *GCPO* I, XXXVI-XL.

<sup>214</sup> Cf. *GCPO* I, III, 3; *GCPO* I, XXXVI-XL.

<sup>215</sup> Cf. *NG* II, 2; *NG* XL, 47.

<sup>216</sup> Cf. *CI* I, I-VII; II, II-IX; *GLA* II-XII.

otras no menos importantes, como así también la evolución natural a la que su análisis estuvo sujeto con el paso de los años. A propósito, si bien el hiponense sostiene, hacia el final de su vida, que con relación a su concepción sobre el pecado original siempre había defendido lo mismo *ab initio conversionis meae*<sup>217</sup> —“desde el comienzo de mi conversión”—, lo cierto es que no todos los estudiosos están dispuestos a darle la razón<sup>218</sup>. Pero las inquietudes suscitadas por la doctrina del pecado original no acaban allí: los especialistas tampoco consiguen ponerse de acuerdo, entre otros asuntos de no menor envergadura, sobre la originalidad misma de dicha doctrina; y mientras algunos se muestran convencidos en adjudicarla directamente al norafricano, otros, en cambio, encuentran motivos para oponerse a ello<sup>219</sup>. De cualquier modo, más allá de las aristas y rispideces del asunto que tenemos entre manos —respecto de las cuales felizmente no es éste el lugar para dilucidar ni nosotros los indicados para hacerlo<sup>220</sup>—, es claro que San Agustín, en su persecución al pelagianismo, defendió con toda tenacidad la existencia del pecado original.

De esta manera, tal como lo adelantábamos al comienzo del presente apartado, lo que resulta sumamente llamativo es que el punto de partida de Agustín no sea diferente al de sus oponentes pelagianos. En última instancia, tanto aquél como éstos combatían al maniqueísmo y lo hacían aspirando a ser fieles al único y verdadero Cristianismo. Por eso el santo se mostrará dispuesto a coincidir abiertamente, para luego corregirla, con las dos máximas fundamentales de las que partía el pelagianismo, analizadas páginas arriba: Dios es justo y el hombre es libre. “No decimos sea doctrina vana y herética la de aquellos que afirman que un Dios justo creó al hombre con libertad para el bien, pues así creó a Adán”<sup>221</sup>. Ciertamente, el hiponense entiende que el primer hombre, en

<sup>217</sup> *CI VI*, XII, 39.

<sup>218</sup> Ladaría afirma que “se discute hasta qué punto ya en las primeras obras de Agustín, anteriores a la disputa con los pelagianos, está clara la idea acerca del pecado original, al menos por cuanto afecta al pecado de Adán y su repercusión universal”. L. F. Ladaría, *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987, p. 223. Por el contrario Ruiz de la Peña señala que “no son pocos los estudiosos dispuestos a admitir” que, en Agustín, “unos quince años antes de intervenir en la polémica con los pelagianos (411-412), su posición está ya sustancialmente fijada” J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, p. 123. Por su parte, Trapè sostiene que “el estudio atento [...] le da, sin duda, la razón: Agustín, como explícitamente él reconoce (*Retract.* 2, 1, 1; *De praed. s.* 3, 7-4, 8), mudó de parecer no sobre el pecado original, sino sobre el inicio de la fe, acerca de la cual, en rigor de términos, no cabe hablar de cambio de doctrina, sino de una percepción teológica más profunda provocada por la controversia pelagiana. Si de cambio se ha de hablar, éste concierne a cuestiones secundarias, como la interpretación del texto de Rom. 7, 14-25 (*Retract.* 1, 23; 2, 1, 1)”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, p. 522.

<sup>219</sup> “Hay diversidad de opiniones sobre la influencia de la tradición en Agustín. Algunos mantienen que Agustín inventó la doctrina [del pecado original] (Turmel 1901, 404; Gross 1960; 218). Pero la mayoría no están de acuerdo, afirmando la influencia de Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio y los Padres griegos (Bonner 1968 244; Rondet 1972, 109-145). Siguiendo a Buoniauti y a Pincherle, TeSelle subraya la influencia del Ambrosiaster y especialmente de Ticonio (1970, 157). Babcock cuestiona la influencia de Ticonio (1979, 67-74). De Simone (1980) rechaza la tesis de Beatrice (1978) sobre la influencia de la espiritualidad encratista y mesaliaista”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 1019. Con todo, “del mismo modo que San Agustín es reconocido universalmente como el Doctor de la gracia, así también es considerado como el indiscutible expositor de la doctrina del pecado original”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965, p. 627.

<sup>220</sup> No podemos dejar de hacer notar, tomando distancia del pensador al que estamos abocados, que el asunto del pecado original como “el pecado que procede de los orígenes, es decir, transmitido a todos los hombres desde su nacimiento [...] constituye una de las verdades más difíciles y misteriosas de la enseñanza cristiana”. A. Di Berardino, *Diccionario patristico*, T. II, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 1728.

<sup>221</sup> *CIOI II*, 7.

su estado original, fue creado esencialmente bueno y libre de modo que, aunque contara con la posibilidad de pronunciarse tanto hacia el bien como hacia el mal, optaba naturalmente por el primero. Esta condición de profunda beatitud en el hombre se hacía manifiesta sobre todo en su cuerpo que, aunque enérgico y gallardo, permanecía sin embargo obediente a las órdenes de la voluntad, ante la cual no oponía resistencia alguna, para dejarse conducir con la misma mansedumbre con que la voluntad se dejaba guiar, a su vez, por su Creador<sup>222</sup>. Porque la creatura que, acorde a lo visto en el primer apartado (1.1.), había sido hecha para respetar naturalmente el orden establecido por la ley eterna<sup>223</sup> y aspirar así a la felicidad<sup>224</sup>, estaba llamada a participar positivamente del *ordo universalis* de la creación obedeciendo a Dios<sup>225</sup>. *Faciebat quippe hoc ordo iustitiae, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum*; “debióse esta armonía al orden de la justicia, de modo que habiendo recibido el alma un cuerpo que le estaba sumiso, como ella estaba sumisa al Señor, así el cuerpo obedeciese y prestase sin resistencia la servidumbre conveniente para aquella clase de vida [bienaventurada]”<sup>226</sup>. Por eso Agustín sostiene que originalmente Adán, sin mayores dificultades, era capaz de llevar una vida recta<sup>227</sup>, agradar en todo a Dios<sup>228</sup>, y con su ayuda, perseverar en el bien<sup>229</sup>.

En efecto, en aquel estado de lozana inocencia, la salud del hombre era tan vigorosa que no había lugar en su vida para las numerosas miserias que más tarde lo aquejarían. Dado que “no existía aún vicio alguno por el que la carne luchase contra el espíritu”<sup>230</sup>, Adán era libre de abstenerse del mal o, para decirlo en otros términos –más propiamente agustinianos–, «podía no pecar»: *posse non peccare*<sup>231</sup>. Dios, que había confiado la inclinación de la voluntad de aquel primer hombre a sus propias decisiones, había dispuesto la bondad de la misma naturaleza humana como su más firme garantía de modo que, si de una naturaleza buena no podía surgir una voluntad mala, de la misma voluntad, podía sin embargo, la naturaleza buena corromperse. “Investiga

<sup>222</sup> “Se puede objetar que Dios no debió dotar al hombre de una voluntad falible; y, por lo menos, hay que reconocer que el libre albedrío no es un bien absoluto, ya que comporta, de manera insoslayable, un riesgo. Sin embargo, es un bien; es incluso, la condición del más grande de los bienes: la bienaventuranza. Ser feliz es el objetivo final de todo ser humano; para serlo, cada uno tiene que volverse hacia el Soberano Bien, quererlo y adherirse a él. Se impone, pues, la necesidad de ser libre. En vez de obrar así, el hombre se ha vuelto de espaldas a Dios para gozar de sí y hasta de las cosas que le son inferiores. En eso consiste el pecado, que nada hacía necesario, y cuya responsabilidad incumbe exclusivamente al hombre. Como transgresión de la ley divina, el pecado original ha tenido por consecuencia la rebelión del cuerpo contra el alma, de donde provienen la concupiscencia y la ignorancia. El alma fue creada por Dios para regir su cuerpo; pero he aquí que, al contrario, es regida por él”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 126.

<sup>223</sup> Cf. *LA* I, VI, 14.

<sup>224</sup> Cf. *LA* II, IX, 25.

<sup>225</sup> Cf. *LA* III, XI, 32.

<sup>226</sup> *PMR* II, XXII, 36.

<sup>227</sup> Cf. *CDEP* II, V, 9.

<sup>228</sup> Cf. *PMR* II, XXII, 36.

<sup>229</sup> Cf. *CG* XI, 31.

<sup>230</sup> *CIOI* II, 17.

<sup>231</sup> Cf. *CG* XI, 33. Tendremos oportunidad de dedicarnos mejor a este asunto al comienzo del capítulo tercero (3.1.).

también qué era el hombre antes de nacer en él esta mala voluntad, y encontrarás que era bueno, y por esta voluntad se hizo malo; y antes de nacer en él era tal como había sido creado por un Dios bueno; es decir, era bueno”<sup>232</sup>. De modo que, responsable ante Dios por sus propios actos, la bondad inherente a la naturaleza del primer hombre se dejaba traslucir en su voluntad que, por ello, también era buena. Porque, acorde a lo ya examinado, Dios había dado al hombre la facultad de la volición precisamente para que por medio de ella determinara su propia condición, tanto moral como ontológica, según el destino que imprimiese a su amor (1.2.). “Dios creó en el hombre la voluntad buena, y lo hizo de manera que esta voluntad buena nazca de aquel de quien es voluntad, como hace que el hombre, nazca del hombre”<sup>233</sup>.

Pero si bien la libertad de Adán le daba la capacidad de “hacer el bien que quería o evitar el mal que odiaba”<sup>234</sup>, ya que su libre albedrío como todo lo creado por Dios también era bueno, no estaba exento, con todo, de cometer el primer pecado y perder así aquella prístina libertad. En su estado original el hombre no estaba condicionado a no pecar —«podía no pecar»—, y por eso precisamente también podía cometerlo; en definitiva, cualquiera de estas dos alternativas resultaban igualmente viables para su, todavía, poderosa voluntad<sup>235</sup>. Dotado de libre albedrío para obrar rectamente y alcanzar la felicidad, el primer hombre, en tanto creatura hecha de la nada, también corría el riesgo, según hemos analizado detenidamente en el último apartado (1.2.), de hacer un uso equivocado de este bien intermedio, e inclinarse hacia el mal. Y fue por esto que Adán, aunque aún no estaba, en sentido estricto, obligado a obrar el mal, sí hallaba en sí mismo una propensión, nada desestimable, hacia ello. Por eso pudo pecar y lo hizo, de hecho, con toda libertad cuando decidió desobedecer por primera vez a Dios. *Illi ergo sine peccato ullo data est, cum qua conditius est, voluntas libera, et eam fecit servire peccato*; “Adán inocente, al ser creado, recibió una voluntad libre, y él la hizo servir al pecado”<sup>236</sup>. El pecado original surgió, por tanto, de la rebelión del primer hombre que, al transgredir deliberadamente lo establecido por Dios, eligió mal, se apartó de Él y, como consecuencia, corrompió su naturaleza que ya no volvería a ser la misma<sup>237</sup>. “Fue el hombre el que por su mala voluntad perdió el bien”<sup>238</sup>. En su álgido combate contra los pelagianos, para quienes de ningún modo se había perdido la libertad de obrar tanto el bien como el mal, Agustín sostendrá que el hombre, debido al pecado original, nace indefectiblemente condenado a elegir sólo el mal, y por ende, sin libertad en un sentido pleno: “la naturaleza humana fue creada buena, pero fue viciada por el libre albedrío”<sup>239</sup>.

---

<sup>232</sup> CIOI V, 41.

<sup>233</sup> CIOI V, 42.

<sup>234</sup> CIOI III, 112.

<sup>235</sup> Cf. CIOI V, 40.

<sup>236</sup> CG XII, 35.

<sup>237</sup> Cf. CIOI III, 32.

<sup>238</sup> CIOI VI, 20.

<sup>239</sup> CIOI III, 102; cf. CIOI III, 32.

Ahora bien, si por una parte nuestro pensador, como acabamos de ver, se muestra intransigente en lo referido a la existencia del pecado original, por otra, en relación con la naturaleza del mismo su pronunciamiento será mucho más moderado<sup>240</sup>. Al respecto dirá que, en el paraíso, Adán había recibido la prohibición de comer del «fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal», con la explícita advertencia de ser castigado en caso de desobedecer. *Absit enim ut bonorum Creator qui fecit omnia, et ecce bona valde, mali aliquid in illius etiam corporalis paradisi fertilitate plantaret. Sed ut ostenderetur homini, cui esset sub tali Domino utilissima servitus, quantum esset solius obedientiae bonum*; “hay que desechar —explica Agustín— que el Creador de todos los bienes, y que hizo todas las cosas «muy buenas», plantase un árbol malo en aquel paraíso material. Más bien quiso demostrar al hombre, para quien el servicio a tal Señor era utilísimo, cuán grande bien era el de la sola obediencia”<sup>241</sup>. De manera, entonces, que la gravedad del primer pecado, si bien tuvo como manifestación exterior la acción misma de comer del fruto prohibido, se centró más bien en la rebeldía que aquel acto suponía. En última instancia, podría decirse que precisamente ahí reside la naturaleza del pecado original: en la altivez de desoír lo dispuesto por Dios<sup>242</sup>. Efectivamente por soberbia, y no en todo caso por gula, Adán comió del fruto prohibido, transgredió la ley divina y, de esta forma, en lugar de amar a Dios hasta el olvido de sí, prefirió despreciar a Dios por amor a sí mismo<sup>243</sup>. “Y esto es lo que dice la Escritura: ‘el principio de todo pecado, la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios’”<sup>244</sup>. Por eso el pecado personal como *aversio a Deo et conversio ad creaturas*<sup>245</sup>, que estudiamos bajo la idea de *libido* o *concupiscentia* (1.2.), muestra a todas luces el sello indeleble de su origen: la soberbia de

<sup>240</sup> San Agustín, respecto del “pecado original (originado) distingue entre existencia y naturaleza; defendió enérgicamente la primera, pero se mostró cauto y prudente en pronunciarse acerca de la segunda”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, p. 521. Por nuestra parte creemos que dicha prudencia no responde tanto a una actitud reflexiva y moderada del santo, lo cual hubiese sido ciertamente una excepción dado su celo incontenible a la hora de combatir a cuanto hereje osara cruzarse en su camino, sino más bien a la falta de una necesidad explícita, en el sentido mismo de sus riñas antipelagianas, por pronunciarse con toda claridad al respecto. Sospechamos que Agustín no se define resueltamente con respecto a este tema, y por eso, como en otros muchos puntos de su propuesta, quedan dudas difícilmente remediables.

<sup>241</sup> *PMR* II, XXI, 35. Las cursivas no son nuestras.

<sup>242</sup> Permítasenos aclarar que, en este punto, la doctrina del pecado original continúa siendo objeto de acaloradas polémicas por parte de los estudiosos: “viene habiendo un constante debate acerca de la condición y del dinamismo de la postura de Agustín sobre el pecado heredado. El estado de la cuestión, desde fines del siglo XIX hasta los años cincuenta del siglo XX, puede resumirse en dos opiniones opuestas. La primera afirma que el pecado original es el orgullo de Adán, por cuanto todos sus descendientes participan en ese pecado por la muerte de sus respectivas almas, a causa de la solidaridad de esas personas con Adán (Staffner 1957). La segunda opinión afirma que el pecado original es la culpa de la concupiscencia heredada de Adán como castigo por el orgullo de Adán (Gross 1960). Comentaristas más recientes han intentado sintetizar estas opiniones opuestas. Por ejemplo, Sage (1969) y TeSelle (1970) creen que Agustín, al añadir la idea de personalidad a la muerte del alma, hace que la culpa por la muerte del alma, heredada de Adán por vía de propagación, se convierta en el pecado original”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 1020.

<sup>243</sup> Cf. *LA* III, XXV, 76.

<sup>244</sup> Eccl. 10, 14, citado por Agustín en *LA* III, XXV, 76.

<sup>245</sup> Cf. *AS* I, II, 18.

Adán<sup>246</sup>. Por este motivo nuestro condicionamiento concupiscente, por el que abrazamos el mal cada vez que lo cometemos, constituye una suerte de extensión de aquel acto de que es castigo, esto es, de la soberbia voluntaria del primer hombre<sup>247</sup>. No obstante, la diferencia fundamental entre ambos pecados es que mientras Adán podía fácilmente evitar cometer el pecado original, nosotros ya no podemos, al menos en lo que respecta a nosotros mismos, rehuir del pecado personal. Para Adán, pecar fue resultado de un acto exclusivamente voluntario; para nosotros, en cambio, es además un acto necesario si no actúa sobre nosotros el auxilio de la gracia divina. Adelantémoslo: en este punto Agustín tampoco contrapone voluntad y necesidad (1.2.), sino que, en todo caso, subraya la mutua conformidad entre ambos.

De esta forma, el pecado original, aún no cometido, representaba un riesgo latente para el uso de la voluntad por parte del Adán inocente. Gracias a su voluntad, éste podía, por medio de la obediencia, alcanzar una vida feliz y plena, o, por el contrario, desobedecer y caer, en cuyo caso habría de enfrentar no pocas y lamentables consecuencias. “Fue, pues, el hombre creado con voluntad buena, pronta a obedecer a Dios y a recibir dócilmente su ley; pudiendo, si quería, observarla sin dificultad alguna, o, igualmente, quebrantarla sin ninguna necesidad. De estas dos opciones, la primera le era beneficiosa; la segunda, digna de castigo”<sup>248</sup>. Así, con el pecado original, que no fue sino el primer y definitivo desprecio de la creatura a su Creador, la naturaleza humana por éste formada quedó, en manos del hombre, irremediabilmente deformada para que aquel rechazo originalmente voluntario pasara a ser, desde entonces, inexorablemente necesario. “Fue el hombre creado con el libre albedrío; podía no pecar si no quisiera, pero no quedaría impune su pecado si quisiera pecar. ¿Qué hay de asombroso, si al pecar deterioró la naturaleza buena que le dio Dios, [de tal modo] que sea castigada con la imposibilidad de obrar rectamente?”<sup>249</sup>. Adán, que por sus propias fuerzas pudo caer, por ellas mismas ya no pudo levantarse: es que el uso equivocado de su voluntad afectó de un modo tan profundo su misma naturaleza que se halló completamente

---

<sup>246</sup> Cf. *CI V*, IV, 17. “La nature exacte de l’acte prévaricateur qui a modifié si profondément l’état de l’homme est fort complexe. Vu de l’extérieur, il fut essentiellement la transgression d’un ordre facile à respecter. Dieu avait défendu à l’homme de manger d’un certain fruit, lui imposant ainsi l’obéissance, vertu qui, chez une créature raisonnable, est pour ainsi dire la mère et la gardienne de toutes les vertus. Ce précepte n’avait été manifestement donné qu’en vue d’assurer l’obéissance elle-même, car rien n’était plus aisé que de se passer de ce fruit dans un lieu de félicité où toute nourriture était en abondance. En outre, on se souviendra que ses désirs ne résistaient pas encore à la volonté de l’homme; puisque ce désordre est une suite du péché, il ne saurait en être la cause [Cf. *De civ. Dei*, XIV, 12]. Ce n’est donc pas dans la difficulté du précepte, ni dans une insubordination quelconque du corps humain que se trouve l’origine du mal, mais seulement dans la volonté de l’homme et spécialement dans son orgueil”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, pp. 194-195. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector.

<sup>247</sup> “La nature humaine pouvait déchoir, sans quoi il n’y aurait pas eu de faute, mais elle ne devait pas nécessairement déchoir, sans quoi l’acte qu’elle a commis n’en aurait pas été une. En nous détournant volontairement de Dieu, c’est-à-dire en refusant de la vouloir et de l’aimer, nous avons tous opté en Adam pour l’avare et orgueilleuse possession des créatures plutôt que pour la soumission au Bien universel, nous avons subverti l’ordre divin en préférant l’oeuvre à l’Ouvrier”. Ibid. p. 196.

<sup>248</sup> *CIOI V*, 61.

<sup>249</sup> *CIOI V*, 12.

impotente para subsanarla por sí mismo<sup>250</sup>. En este punto la explicación de Agustín resulta tan clara como escalofriante: la «libertad» que contamos para arrancarnos los ojos por nosotros mismos o automutilarnos, no nos hace libres también, una vez obrada alguna de estas dos alternativas, de devolvernos la vista ni el miembro amputado<sup>251</sup>. El ejemplo del suicida constituye, en la misma dirección, el caso más extremo<sup>252</sup>.

Ahora bien, si Agustín no afirma, como le harían defender injustamente los pelagianos, que fruto del pecado original el hombre haya perdido completamente su libre albedrío, sí sostiene que éste ha quedado condicionado sólo para pecar: “nosotros no decimos que el libre albedrío haya perecido en la naturaleza humana por el pecado de Adán, sino que tiene potencia en los hombres [...] para pecar; pero para vivir bien y piadosamente no tiene potencia”<sup>253</sup>. Por eso, si hacia el final del apartado anterior (1.2.) habíamos explicado que el pecado en el hombre no constituye un movimiento necesario, en el sentido de ser un movimiento natural —dado que Dios no nos destinó a ello como sí destinó a la piedra a caer o al fuego a subir (1.1.)—, en cambio, debemos decir ahora que ese movimiento pecaminoso, no ya en lo que respecta a la voluntad de Dios sino a la del hombre caído, es de hecho una inclinación indefectible, o inevitable, en el sentido de que su «libertad» quedó coartada de tal modo que, por sí mismo, sólo es capaz de querer el mal, nunca el bien. Por tanto, en la situación del hombre caído el pecado es necesario, no porque así lo haya dispuesto Dios, sino porque él mismo, por Adán, se hizo merecedor de tal condicionamiento.

Al respecto, el capítulo quinto de la carta de San Pablo a los cristianos de Roma revestiría una importancia decisiva en el combate antipelagiano. Dice el Apóstol: “por un solo hombre *entró el pecado en el mundo*, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron”<sup>254</sup>. En efecto, San Agustín se apoya en este pasaje para defender de manera concluyente, al menos en lo que respecta a la concepción del pecado original, una posición diametralmente contraria a la sostenida por el círculo de Pelagio: la caída de Adán, lejos de tratarse de un acto meramente personal, constituyó un hecho cuyas consecuencias afectaron gravemente a toda la humanidad. “El primer hombre, en el mismo instante de su prevaricación voluntaria, cometió un enorme pecado, y por él contrajo la naturaleza humana la mancha del pecado original”<sup>255</sup>. Por eso San Agustín, aunque admita con sus contrincantes que el pecado de Adán

---

<sup>250</sup> “El hombre puede, él solo, hacer el mal, pero no puede, él solo, hacer el bien. El hombre puede deshacerse, pero no puede rehacerse. Una vez que el hombre ha destruido en sí mismo la obra del creador, sólo puede *reformarlo* el mismo que la *formó*”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 136. Las cursivas no son nuestras.

<sup>251</sup> Cf. *CIOI* VI, 18; *NG* XX, 22.

<sup>252</sup> Cf. *CIOI* VI, 12. “Como el poder errar no es una perfección de la inteligencia, ni el poder oxidarse una perfección de los metales, ni el poder resbalarse una perfección de los pies, así también el poder pecar es una imperfección aneja a las voluntades que no están identificadas con el Bien absoluto”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, T. I, BAC, Madrid, 1950, p. 70.

<sup>253</sup> *CDEP* II, V, 9.

<sup>254</sup> Rom. 5, 12. Las cursivas no son nuestras.

<sup>255</sup> *CIOI* IV, 90.

representó un pésimo ejemplo para toda su descendencia, defenderá, contra ellos, que por ese pecado, el original, todos nacemos condicionados al pecado personal<sup>256</sup>. Si en su propia caída, Adán provocó la de toda la humanidad no fue por su mal ejemplo sino por la transmisión de su misma condición pecadora. “Todo el género humano nace sujeto a la culpa del primer Adán”<sup>257</sup> ya que “al pecar, se perdió él y nos perdió a todos”<sup>258</sup>, de manera que si “Adán tuvo la posibilidad de pecar, nosotros, por su pecado, tenemos la necesidad de pecar”<sup>259</sup>.

Profundizando en este punto, resulta interesante hacer notar –cumpliendo lo prometido en el apartado anterior– que si los maniqueos identificaban el mal con la materia en general y con el cuerpo humano en particular, Agustín, según hemos visto, dirá que el pecado no es nada substancial (1.2.) sino, en última instancia, el consentimiento deliberado de la voluntad que, por decirlo de algún modo, se hace «cómplice» con Adán, ya que “todo el género humano estaba incluido en aquel único hombre”<sup>260</sup>. Por eso, si el hombre caído peca necesariamente, no lo hace sino voluntariamente ya que su falta es siempre por él apetecida: la inclinación al mal del Adán inocente devino, por su caída, en una indefectible propensión de nuestro querer hacia el pecado. Desde otro ángulo podemos analizar este mismo asunto, esta vez en su pronunciamiento contra los pelagianos, señalando que si éstos entendían el pecado como una suerte de segunda naturaleza recreada por el hábito de imitar la desobediencia de Adán (1.3.), Agustín sostendrá que si bien la costumbre puede ejercer algún grado de influencia sobre nuestra condición de pecadores, decididamente no radica allí el factor esencial de nuestro estado de caídos<sup>261</sup>. Si por éste nos vemos condicionados a pecar, no es sino porque nuestra mala voluntad ya no puede por sí sola evitar el pecado; y por eso se ha convertido en una necesidad, que no sólo no niega nuestra voluntad sino que la reafirma, aunque solamente lo haga en aquel mismo querer desordenado. En este sentido San Agustín declara que *necessitas non pugnat cum arbitrio voluntatis*; “necesidad y voluntad no repugnan entre sí”<sup>262</sup>. En suma, después de la caída, puesto que no podemos dejar de pecar, nuestro pecado es necesario, pero dado que tampoco queremos dejar de hacerlo, es por eso siempre voluntario. En el primer caso, el pecado como «acto cometido» resulta siempre indefectible dado que nuestra voluntad, por sí misma, sólo puede querer el mal; en el segundo caso, el pecado en tanto «acto querido» es siempre voluntario ya que nunca se produce por una coacción exterior –esencialmente contradictoria a la idea de voluntad agustiniana (1.2. y 1.3.)–, sino por un movimiento interior que, aunque equivocado y miserable, no es jamás ajeno ni forzado, sino buscado y apetecido. Permítasenos insistir entonces

---

<sup>256</sup> Cf. *PMR* I, IX, 10.

<sup>257</sup> *PS* I, 2.

<sup>258</sup> *CIOI* II, 7.

<sup>259</sup> *CIOI* V, 47.

<sup>260</sup> *PMR* I, X, 11.

<sup>261</sup> Cf. *CIOI* VI, 12.

<sup>262</sup> *NG* XLVI, 54.



diciendo que, para Agustín, el pecado se da de un modo necesario en cuanto al «hecho consumado», pero de un modo voluntario en cuanto al «movimiento interior» que lleva al hombre a cometerlo. Precisamente por esto último, aunque caído y, por tanto, privado de la libertad en un sentido lato, el hombre no deja de hacer uso de su libre albedrío y, por eso, resulta siempre completamente responsable del mal por él ocasionado<sup>263</sup>.

Ciertamente, San Agustín entiende que Adán, al caer, provocó la caída de todos los hombres de manera tal que su descendencia nace heredera de aquella falta, y por ende, merecedora con toda justicia de sus mismas penas. “Todos estábamos en Adán pecador cuando pecó, y por la naturaleza y gravedad de este pecado toda la naturaleza humana quedó viciada, como lo demuestra el estado de miseria de todo el género humano; y este pecado ajeno se hace nuestro mediante una funesta sucesión”<sup>264</sup>. Antes del pecado original, por señalar sólo algunas de sus más tristes consecuencias, ni las mujeres estaban expuestas a sufrir dolores de parto<sup>265</sup>, ni el trabajo resultaba penoso<sup>266</sup>, ni la muerte constituía una instancia necesariamente inevitable<sup>267</sup>; en suma, ni la ignorancia ni la debilidad turbaban al ser humano<sup>268</sup>. No es de sorprender, por tanto, que a los ojos de Agustín la humanidad entera se revele como una «masa de pecado» –*massa peccati*–<sup>269</sup> o una «masa de perdición» –*massa perditionis*–<sup>270</sup> que no merece otra cosa que la «eterna condenación». De manera que no hay ninguna injusticia por parte de Dios al permitir que los hombres nazcan esclavos del mal que no cometieron: al pecar su padre fue como si ellos mismos lo hubiesen hecho. *Sunt igitur omnes homines (quandoquidem ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei) una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur nulla est iniquitas*; “todos los hombres, que, según sentencia del Apóstol, mueren en Adán, de quien ha pasado el pecado original a todo el género humano, forman cierta masa de pecado, que tiene con la divina y suprema justicia una deuda penal, ora en exigirla, ora en perdonarla, no hay ninguna iniquidad”<sup>271</sup>. De manera que, “si por pecado entiendes el que entró en el mundo por obra de un hombre en quien todos pecaron, cosa manifiesta es, ciertamente, que [...] todo el género humano estaba incluido en aquel único hombre”<sup>272</sup>. En este punto Agustín no sólo se muestra conocedor del derecho romano sino, sobre todo, fiel continuador, una vez más (1.2.), de su amado maestro, San Ambrosio de Milán: en definitiva, Adán es pensado como un *pater familias* –«padre de familia»– que transmite a toda su

---

<sup>263</sup> En el capítulo tercero tendremos ocasión de profundizar y clarificar más ampliamente este punto.

<sup>264</sup> *CIOI* II, 163.

<sup>265</sup> Cf. *CIOI* VI, 25-26.

<sup>266</sup> Cf. *CIOI* V, 1.

<sup>267</sup> Cf. *PMR* I, III; *CIOI* VI, 25.

<sup>268</sup> Cf. *LA* III, XIX, 53.

<sup>269</sup> *AS* I, II, 16.

<sup>270</sup> *GCPO* II, XXXI, 36; *DP* XIV, 35.

<sup>271</sup> *AS* I, II, 16. Las cursivas no son nuestras.

<sup>272</sup> *PMR* I, X, 11.

descendencia, de generación en generación, el estado de su misma situación, en este caso, corrompida. La humanidad entera es concebida, así, como vinculada misteriosamente por una profunda solidaridad, tanto de orden biológico como moral, a aquél de quien se hacía heredera: una condición que, si originalmente había sido pensada por Dios como pletórica de inocencia y felicidad, había devenido, por su propia voluntad –la de Adán en particular pero, por extensión, la de todos nosotros «simultáneamente»–, en causa de común perdición<sup>273</sup>.

Si se nos permite recurrir, sólo por un momento, a nociones aristotélicas, podríamos afirmar, en resumen, que Adán inocente era bueno «en acto» por tener a Dios como creador (1.1.) pero malo «en potencia» por haber sido hecho de la nada, hacia donde su voluntad a lo sumo podía verse inclinada (1.2.). Sin embargo, en una fatídica decisión desobedeció a Dios de un modo tan radical que se hizo malo en acto para trocar aquella inclinación potencial en condicionamiento actual<sup>274</sup>. Entonces el mal dejó de constituir sólo una alternativa posible de su voluntad (1.2.) para ser, ante todo, una condición irreversible en su triste situación de pecador (1.3.). Por la solidaridad de la humanidad entera con su padre Adán, los hombres se harían, involuntaria pero justamente, herederos de su mismo estado miserable. Vale decir entonces que, mientras Adán permanecía en un estado de rectitud y gozaba del «poder de no pecar», conservábamos una naturaleza sana, una inteligencia lúcida y una voluntad fuerte. En sentido estricto, la libertad humana era, cuando menos, posible<sup>275</sup>. Pero Adán pecó y su caída nos trajo aparejadas funestas e insuperables consecuencias: la naturaleza humana enfermó, la inteligencia quedó obnubilada y el libre albedrío impotente para obrar el bien por sí mismo<sup>276</sup>. Por eso, desde entonces, para San Agustín el hombre ni siquiera tiene la posibilidad, al menos en lo que respecta a sus propias fuerzas, de alcanzar aquella plena libertad a la que originalmente Dios lo había destinado.

Con todo, si a partir de la caída de Adán el hombre perdió muchas de sus condiciones originales, mantiene, no obstante, otras no menos importantes. Entre estas últimas se destaca su

---

<sup>273</sup> A propósito, la observación de Ganoczy en este punto resulta muy esclarecedora: “para ambos doctores de la Iglesia [Ambrosio y Agustín] tiene vigencia la concepción del derecho romano, según la cual la posición jurídica del cabeza de familia o de los antepasados se transmite íntegramente a sus descendientes, y lo mismo ocurre con las deudas. Si la cabeza de familia comete un crimen o es reducido al estado de esclavitud, la situación de sus descendientes es exactamente igual que si ellos hubieran cometido el crimen o hubieran caído en la esclavitud. En la persona del *pater familias* pecaron y se hicieron culpables todos los miembros de su familia, incluidos los hijos y los hijos de sus hijos”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, p. 143.

<sup>274</sup> “Es verdad que san Agustín no conoce la teoría aristotélica del acto y la potencia. Sin embargo, como se ve, piensa metafísicamente de modo muy similar. La naturaleza, lo natural, lo dado es algo que debe realizarse: el hombre ha de llegar a ser hombre. San Agustín suple la ausencia de las nociones de acto y potencia con su concepción de dos niveles de formación en todo ser, especialmente en el hombre. Es una idea que le viene de Plotino; formación por conversión”. J. Pegueroles, “*Libertas*, fin del *liberum arbitrium* en San Agustín”, *Augustinus*, 39 (1994), p. 366 de 365-371.

<sup>275</sup> Aunque Pegueroles sostenga, junto a no pocos comentaristas, que “Adán era libre con verdadera *libertad*: *posse non peccare*”, en rigor San Agustín entiende que si en todo caso habrá alguien efectivamente libre, con “verdadera libertad”, será sólo aquel que *non posse non peccare* —«no pueda no pecar»—, y éste será el caso de los bienaventurados. “No hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados” (*LA* I, XV, 32). En el tercer capítulo, tendremos oportunidad de explicar generosamente nuestra posición al respecto. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 134. En la cita de Pegueroles, las cursivas no son nuestras.

<sup>276</sup> Cf. *CIOI* VI, 17-20.

anhelo por ser feliz. Ciertamente, aun caído, el hombre conserva su deseo de ser en plenitud, de alcanzar la cima de aquello a lo que fue llamado a ser por su Creador, de realizarse plenamente como creatura. Sin embargo, para poder ser feliz, según lo analizábamos hacia el final del último apartado (1.2.), el hombre debe respetar el orden querido por Dios y vivir de acuerdo con la ley eterna, o, en suma, adherir al bien (1.1. y 1.3.). De modo que si la felicidad supone la bondad del hombre, entonces aunque éste conserve su deseo de ser feliz, no podrá concretarlo hasta tanto no recupere su deseo de ser bueno<sup>277</sup>. Precisamente para emancipar al hombre de esta existencia «desgraciada» que lo mantiene prisionero al pecado, Dios le ofrece, misericordiosamente, el auxilio de su «gracia liberadora»<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> Cf. *CIOI* VI, 12. “San Agustín identifica (siguiendo a Platón) virtud y felicidad. La Ley que manda es a la vez el Bien que atrae. Dios, Bien supremo, es a la vez el Bien que *deseamos* y el Bien que *debemos amar*. Quien ama el bien, por ejemplo, la justicia, es bueno y, por tanto, feliz; porque sólo una persona justa puede ser feliz. La felicidad sólo puede nacer de la bondad”. J. Pegueroles, “La buena voluntad, en San Agustín y en Kant”, *Revista Catalana de Teología*, 19 (1994), pp. 344-345 de 341-345.

<sup>278</sup> “La vida eterna, o sea, el Bien supremo como felicidad, es la posesión de Dios. Y la buena voluntad, o sea, el Bien supremo como virtud, en cierto modo, es también la posesión de Dios. Sólo si poseemos el Espíritu Santo (Dios), tendremos una voluntad buena y podremos alcanzar la vida eterna. Sólo Dios puede darnos la felicidad, sólo Dios puede hacernos buenos”. *Ibid.* p. 343.

## 2. GRACIA LIBERADORA

Si bien la misteriosa realidad de la «gracia» no sólo es concebida por el Cristianismo –basta señalar, por ejemplo, que también es reconocida por el Judaísmo y el Mahometanismo–, en ninguna otra religión reviste tal gravedad<sup>279</sup>: es en la gracia de Dios ofrecida a los hombres por medio de Cristo donde radica, precisamente, la razón última de la existencia del Cristianismo<sup>280</sup>. Sin embargo, aunque para los cristianos la comprensión de dicha realidad no halle su fundamento sino exclusivamente en las Sagradas Escrituras, su aguda complejidad requirió de la esclarecedora reflexión que realizaron, ante todo, los Santos Padres, y más tarde, en continuidad con aquellos, los teólogos más sobresalientes de la historia. Entre los primeros, la magnitud de los logros y la trascendencia de las repercusiones que San Agustín consiguió, precisamente, en torno a la doctrina cristiana de la gracia le mereció, según lo adelantábamos en «Palabras preliminares», el notable título de «Doctor de la Gracia»<sup>281</sup>.

Al respecto no es aventurado afirmar, y los comentaristas suelen coincidir en este punto, que semejante hazaña, en el hiponense, fue resultado de la providencial combinación de tres factores decisivos. En primer lugar, su vastísimo conocimiento sobre las fuentes escriturísticas y patrísticas le permitió formular argumentaciones cuya dialéctica no sólo se entronca perfectamente con la rica tradición de la Iglesia naciente, sino que además goza de una coherencia que resulta difícilmente

---

<sup>279</sup> “El problema de la realidad, naturaleza y formas de la gracia en sentido teológico se plantea dentro de diversas religiones: cristianismo, mahometanismo, judaísmo. Pero ha sido tratado y discutido con particular detalle por teólogos y filósofos cristianos”. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 1496.

<sup>280</sup> “La gracia de Cristo es la verdadera razón de la existencia del cristianismo”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, p. 385.

<sup>281</sup> “Se le llama a Agustín el «doctor de la gracia» y es preciso admitir que fue él el primero que escribió de manera sistemática sobre este tema, dejándonos una herencia con la que se midieron y tendrán que medirse todos después de él, de una forma o de otra”. V. Grossi y B. Sesboué, *Historia de los dogmas*, p. 216. “Sus grandes logros en la doctrina de la gracia le han merecido justamente el título de «Doctor de la gracia». Los concilios, los Padres y los teólogos, a lo largo de la historia del pensamiento católico, han vuelto a sus obras como a una fuente inagotable de la verdadera doctrina sobre la gracia. Ningún investigador de la historia de este punto capital de la religión cristiana, ningún teólogo cuya atención se haya centrado sobre la génesis de la doctrina de la gracia, puede pasar por alto al gran expositor africano de la gracia”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, pp. 387-388. “San Agustín ha ejercido un influjo extraordinario en la formación de la doctrina occidental de la gracia. Con él empieza a girar en torno a este concepto un cuerpo importante de doctrina acerca del hombre y su relación con Dios que dará lugar, aunque con no pocos cambios, a los tratados «de gratia» de la teología posterior. Es ya indicativo a este respecto el hecho de que la palabra «gracia» aparezca en el título de numerosas obras del obispo de Hipona”. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 282. “La historia personal de san Agustín, la herejía pelagiana, a la que hubo de enfrentarse, lo llevaron a construir, por primera vez, una teología de la gracia desde el punto de vista del hombre caído y pecador, una teología de la necesidad, gratuidad y eficacia de la gracia. La perspectiva agustiniana, antropológica, será un rasgo característico de la historia del dogma y de la teología de la gracia, en Occidente, hasta nuestros días”. Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, p. 85. “En torno al tema de la justificación gira toda la doctrina de la gracia [...], punto crucial de la controversia pelagiana; Agustín defendió su naturaleza y propiedades, a saber, la necesidad, eficacia y gratuidad; defensa que le mereció el título de Doctor de la Gracia”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patrística latina*, p. 524. “En el Agustín convertido se compenetraban siempre el filósofo y el teólogo, aun cuando estos dos modos de conocer no puedan identificarse. Y en la corona de inmortal sabiduría que resplandece sobre la frente soberana del teólogo brilla siempre con los más vivos y deslumbrantes resplandores la insignia divina del Doctor de la Gracia”. E. López, *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, T. VI, BAC, Madrid, 1949, p. 471.

cuestionable, aun cuando haya sido formulada bajo la engeñosa presión del debate<sup>282</sup>. En segundo lugar, la filosofía neoplatónica ejerció una influencia determinante en el conjunto de su propuesta ya que sirvió como estructura metodológica y categorial de todo su pensamiento, no sólo del más claramente filosófico (1.1. y 1.2.), sino también –si se nos permite esta distinción– del netamente teológico<sup>283</sup>. En tercer lugar, la intensidad y radicalidad de la experiencia que vivió en relación con la divina gracia, sobre todo durante y después de su conversión<sup>284</sup>, lo dotó de una autoridad para pronunciarse sobre aquella que es, quizás, sólo comparable con la atestiguada por San Pablo, el «Apóstol de la Gracia»<sup>285</sup>. Con todo, no fue sino un cuarto factor el que, articulando los tres anteriores, impulsó a nuestro pensador a desarrollar, con singular esmero por cierto, su deslumbrante doctrina sobre la gracia cristiana<sup>286</sup>. Nos referimos, claro está, a los apasionados debates que, por casi tres décadas y hasta su muerte, mantuvo contra pelagianos y semipelagianos, aquellos a quienes llegó a considerar, sin más, como *inimici gratiae Christi, et solo vocabulo christiani*, es decir, como los “enemigos de la gracia de Cristo y sólo de nombre cristianos”<sup>287</sup>.

Por tal motivo daremos inicio al presente capítulo abordando, en 2.1., la defensa de la gracia que el norafricano debió esgrimir al sostener que ésta, en última instancia, no consiste sino en el auxilio que los hombres deben recibir de Dios, por medio de Jesucristo, para poder adherir al bien. A partir de allí podremos estudiar, en 2.2., las observaciones que San Agustín realizó tanto respecto

<sup>282</sup> “P. de Lagarde contó en sus obras unas 42.816 citas bíblicas, que nos dan una idea aproximada de la asimilación de los santos libros lograda por San Agustín. El quería siempre fundar las verdades sobre la certeza de la fe divina y de los juicios seguros de la Iglesia, su depositaria”. “Tratándose de la gracia, conviene aludir a dos autores sagrados que han alimentado la piedad, la cultura y la polémica de San Agustín contra Pelagio. Me refiero a San Pablo, revelador del misterio de Cristo, y al autor de los Salmos, de donde extrajo en gran parte el Doctor de la Gracia los materiales para su construcción teológica”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, pp. 11 y 12.

<sup>283</sup> Debemos señalar que no todos los especialistas están de acuerdo en este punto. Grabowski, por ejemplo, afirma que “San Agustín no está influido por ninguna filosofía cuando desarrolla con su estudio el conocimiento de la doctrina de San Pablo sobre la gracia. Esta materia era desconocida de Plotino. San Agustín tenía que depender solamente de las fuentes escriturísticas y patrísticas. La razón desempeña un papel insignificante, si es que tiene alguno, en su doctrina de la gracia”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, pp. 385-386. No obstante, por el contrario, Baumgartner sostiene que “la metafísica neoplatónica, las enseñanzas de la Biblia sobre Dios, [y] su experiencia personal a la luz de la teología paulina, le ayudaron a elaborar su doctrina personal sobre la gracia”. Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, p. 84. Por su parte, Ganoczy defiende que “la filosofía neoplatónica llegó a ser parte integrante [...] de su teología, orientada por lo demás muy marcadamente por la Biblia y el pensamiento de algunos padres (Orígenes, Tertuliano, Cipriano)”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, p. 138.

<sup>284</sup> “He aquí la transformación espiritual de San Agustín; su vida cambia totalmente de dirección, porque se ha llenado de un contenido nuevo; libre ya de la tiranía de la concupiscencia y de la esperanza del siglo, con plena adhesión abraza la verdad católica, regla de toda conducta, digna de la criatura racional. Liberación de la servidumbre de las pasiones, adhesión a Cristo y organización de la vida según su doctrina: tales son los frutos de la conversión de Agustín”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. I, p. 18.

<sup>285</sup> “San Agustín, llamado frecuentemente el segundo Pablo por su doctrina de la gracia, canta con palabras entusiastas las alabanzas de la gracia, ya que por su poder se levantó de las profundidades del cenagal de la baja sensualidad a las alturas del ardiente amor de Dios [...]. Considerando su pasado, San Agustín estaba en mejor situación que los precedentes escritores eclesiásticos [...] para comprender e interpretar las profundas y misteriosas palabras de San Pablo sobre la gracia”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, p. 387.

<sup>286</sup> Al respecto, vale tener presente que “San Agustín no fue un innovador de la doctrina de la gracia, aunque en el curso de su larga controversia con los pelagianos sobre la gracia y materias relacionadas esforzó su mente y multiplicó sus energías como ningún otro Padre antes o después de él”. Ibid. p. 386.

<sup>287</sup> *CI* IV, III, 15; cf. *CIOI* I, 95; *CDEP* I, VII, 12.

de la naturaleza de la gracia divina como así también de sus singulares atributos. A tal fin procuraremos cumplir dos cometidos: por un lado, evitar un planteo meramente sintético de su doctrina que desvirtúe el hilo conductor de nuestra investigación; y por otro, acentuar aquellos aspectos que resulten imprescindibles para la comprensión del obrar divino en el hombre. Precisamente así podremos estudiar, en 2.3., los portentosos efectos que la gracia de Dios produce en aquellos a quienes asiste. En este punto nos serviremos, concretamente, de las tres imágenes predilectas de San Agustín a la hora de representar la acción de la gracia en el hombre: la «sanación» de la naturaleza caída, el «deleite» por el verdadero bien, y la «liberación» de la voluntad frente al pecado. Sólo entonces estaremos en condiciones de arribar al tercer y último capítulo, donde, suficientemente preparados después del generoso itinerario recorrido en los dos primeros, indagaremos, acorde a lo prometido en 1., los pormenores medulares de nuestro enrevesado problema.

## 2.1. CRISTO COMO FUNDAMENTO PRIMERO DE LA GRACIA DIVINA

Hacia el final del capítulo anterior, al estudiar el horizonte de debate suscitado entre Agustín y Pelagio, tuvimos oportunidad de advertir que las discrepancias entre ambos pensadores lejos de limitarse a la concepción que cada uno de ellos defiende en torno al pecado original, también se hacían manifiestas en relación con la gracia divina (1.3.). En efecto, al partir de principios tan disímiles con respecto a la condición humana, el hiponense y el bretón inevitablemente debían quedar enfrentados, asimismo, en el campo de la gracia. Sin embargo, el desacuerdo entre ellos responde, en última instancia, a dos concepciones por completo irreconciliables del Cristianismo que desborda con creces tanto la dimensión del pecado como también, y en un grado mucho mayor, de la misma gracia divina<sup>288</sup>. Por eso no ha de sorprendernos que si por una parte Pelagio creyó conveniente subrayar el vigor de la naturaleza humana aun en desmedro de la necesidad de un auxilio divino, Agustín, por otra, no haya podido menos que defender este último insistiendo en la indigencia del hombre caído.

Ciertamente, el carácter fuertemente racionalista de la propuesta de Pelagio, sumada a una confianza desmesurada en las facultades de la condición humana, le impedían reconocer que el aspecto esencial de la gracia cristiana no estriba en la creación<sup>289</sup>, en la ley<sup>290</sup>, en la doctrina<sup>291</sup> o en

---

<sup>288</sup> “San Agustín y Pelagio encarnan dos tendencias antagónicas del espíritu humano con respecto a la revelación sobrenatural; la una tradicionalista y vivamente religiosa [...] insiste sobre la soberanía de Dios, la conciencia de la debilidad humana, la incapacidad del libre albedrío para salvarse por sí mismo y afirma la primacía de la gracia y de la elección divina en el orden de la salud; la otra, de tipo racionalista, se declara defensora de los fueros de la naturaleza, sin reconocer sus heridas, y exalta la libre actividad moral del hombre como medio de salvación, y tiende a emancipar más o menos la voluntad humana del influjo saludable de la divina”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 27.

<sup>289</sup> Cf. *NG* X, 11 y *NG* XI, 12.

<sup>290</sup> Cf. *SL* XII, 18 y 19.

los ejemplos bíblicos<sup>292</sup> (1.3.), sino, ante todo, en el auxilio –*auxilium* o *adjutorium*<sup>293</sup>– que los hombres deben recibir de Dios para poder evitar el mal y adherir al bien<sup>294</sup>. El santo doctor no discute que aquellos elementos formen parte de una concepción laxa de la gracia divina<sup>295</sup> ya que, como dones eminentemente gratuitos del Creador, ciertamente nada tenemos que no hayamos recibido de Él<sup>296</sup>. Puesto que Dios constituye la fuente trascendente de todo ser, nada existe que, en última instancia, no sea, simple y llanamente, puro don divino (1.1.). Pero la gracia por excelencia, aquella sin la cual el Cristianismo perdía irremediablemente su sentido más propio, radica en una dimensión sobrenatural que Pelagio, en el mejor de los casos, pretendía ignorar, aunque en rigor – como analizaremos detenidamente en el próximo apartado (2.2.)– silenciaba adrede. Por eso, la vehemente reacción de San Agustín no fue producto de las formulaciones positivas del monje bretón sino más bien de sus astutas omisiones. Ante semejante argucia, todo el interés del norafricano a lo largo de su imponente producción antipelagiana se centrará en analizar, enseñar y defender el sentido de la gracia cristiana concibiéndola exclusivamente como *gratia Dei per Iesum Christum*, esto es, como la “gracia de Dios [dada] por mediación de Jesucristo”<sup>297</sup>. Porque, en definitiva, *hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse christianus*; “esta gracia debe confesar Pelagio si quiere no sólo ser llamado cristiano, sino también serlo”<sup>298</sup>.

Según recordaremos, por la desobediencia de Adán, los hombres, creados para servir a Dios y vivir en libertad (1.1.), se habían apartado del Creador y, obnubilados por un amor hacia sí profundamente desvirtuado, preferían permanecer de espaldas a Aquél, sumidos en un estado crónico de transgresión a la ley y esclavitud al pecado (1.2. y 1.3.). “Después que, por un abuso de su libre albedrío, cometió Adán un enorme pecado, arrastrando a la ruina a todo el género humano [...], todo el que de esta condena universal es liberado, sólo lo puede ser por la gracia y misericordia de Dios; y todo lo que la ley de Dios ordena no se cumple sin el socorro, la inspiración y el don del que hizo la ley”<sup>299</sup>. En comunión con la Iglesia naciente, San Agustín entendió, entonces, que la

<sup>291</sup> Cf. *GCPO* I, III, 3; *GCPO* I, XXXV, 38.

<sup>292</sup> Cf. *GCPO* I, XXXVI-XL.

<sup>293</sup> Estas expresiones se repiten incesantemente a lo largo de los escritos antipelagianos. Cf., por ejemplo, *SL* XXIX, 51; *NG* LIII, 62; *NG* LVIII, 68; *NG* LX, 70; *CDEP* I, III, 7; *CI* II, IV, 9; *CG* XI, 32.

<sup>294</sup> Cf. *GCPO* I, V, 6; *GCPO* I, XXXV, 38; *CG* II, 3.

<sup>295</sup> “Para comprender la profunda elaboración agustiniana es preciso tener presentes cuáles fueron los términos y la naturaleza de la polémica. Agustín no negó lo que los pelagianos afirmaban, a saber, la bondad de la creación, el libre albedrío, la utilidad de la ley y los méritos de las buenas obras, sino que afirmó lo que aquéllos negaban, a saber, la redención, la gracia, la libertad cristiana y el don gratuito de la salvación. Es obvio que las exigencias de la polémica le obligaron a insistir en aquello que los pelagianos negaban, pero su propósito declarado era lograr la síntesis, la armonía de los contrarios; una y otra vez repite que la doctrina católica discurre entre los opuestos errores de los maniqueos y de los pelagianos”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III*, pp. 520-521.

<sup>296</sup> Cf. *PMR* II, XVII, 31; *CDEP* I, VI, 12; *GLA* VI, 15; *PS* IV, 8.

<sup>297</sup> *CG* II, 3.

<sup>298</sup> *GCPO* I, X, 11.

<sup>299</sup> *CIOI* IV, 41.

gracia divina, en su sentido más propio, no consiste sino en el auxilio que Dios proporciona a los hombres por medio de la encarnación del Verbo divino para restaurar su naturaleza caída. Ellos, como herederos del pecado original, eran incapaces de vivir en íntima unión con Dios, de acuerdo a la ley y a la doctrina por Él revelada<sup>300</sup>. De ahí que escriba: *intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam, ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt*. “Hemos de formarnos una idea exacta de la gracia de Dios por mediación de Jesucristo, nuestro Señor, por la cual solamente son librados los hombres del mal y sin la cual no hacen absolutamente ningún bien, ora de pensamiento, ora de deseo y amor, ora de obra; ella no sólo les da a conocer la doctrina del bien, sino también les comunica fuerzas para practicar con gusto lo que saben”<sup>301</sup>.

Insinuada a lo largo de toda la Sagrada Escritura pero revelada particularmente en el Nuevo Testamento<sup>302</sup>, desde donde aquella es leída e interpretada, la gracia se presenta entonces como un socorro divino que es brindado a los hombres por la mediación de Jesucristo, quien, por los méritos de su vida, pasión y muerte, los redime del pecado<sup>303</sup> y les devuelve así su dignidad de hijos de Dios<sup>304</sup>. “Nuestro Señor Jesucristo [...] sólo tuvo la mira puesta en vivificar, salvar, libertar, redimir e iluminar a los que antes, bajo la tiranía del demonio, [...] estaban encadenados a la muerte del pecado, a la enfermedad, a la esclavitud, a las tinieblas; y de este modo se hizo mediador entre Dios y los hombres, [...] reconciliándonos con Dios para la vida eterna”<sup>305</sup>.

Ahora bien, la fe confesada por los pelagianos presentaba a Cristo, no como el Redentor por excelencia, enviado por Dios para salvar a la humanidad, sino como el modelo más excelente de santidad al que los hombres, por sus propias fuerzas, debían imitar (1.3. y 2.3.)<sup>306</sup>. La aseveración de que la caída de Adán no había ocasionado ningún perjuicio considerable a la naturaleza humana, no sólo anulaba la función de Cristo como Salvador de los hombres, sino que los hacía depositarios de una voluntad que, plena y vigorosa, pretendía estar en condiciones de obrar el bien por sí misma<sup>307</sup>. Pero entonces, desde esta perspectiva, la relevancia de Cristo quedaba completamente eclipsada en aras de una naturaleza humana absurdamente sobrestimada: el hombre pasaba a ocupar el papel decisivo de su Redentor y, por ende, para justificarse —“es decir, para llegar a ser justo”<sup>308</sup>—,

---

<sup>300</sup> Cf. *DP* VII, 13.

<sup>301</sup> *CG* II, 3.

<sup>302</sup> Cf. *PRM* I, XV, 19.

<sup>303</sup> Cf. *PMR* II, VII, 8; *GP* XII, 28.

<sup>304</sup> Cf. *CIOI* VI, 19.

<sup>305</sup> *PMR* I, XXVI, 39.

<sup>306</sup> Cf. *NG* II, 2; *NG* XL, 47.

<sup>307</sup> Cf. *GCPO* I, XVII, 18; *NG* XLIV, 51.

<sup>308</sup> *CIOI* II, 155.



no necesitaba recurrir a un auxilio divino excepcional; le bastaba con volver sobre sí mismo<sup>309</sup>. “Los pelagianos hasta esto se han atrevido a afirmar: que la gracia es la naturaleza, en la cual hemos sido creados, por cuya virtud somos racionales y entendemos y estamos hechos a la imagen de Dios [...]. Mas no es la gracia que recomienda el Apóstol por la fe de Jesucristo”<sup>310</sup>. Así pues, al recusar la condenación de la humanidad, Pelagio negaba también la necesidad de su salvación, y por eso podía afirmar tan livianamente que para llegar a ser justo era suficiente con observar la ley<sup>311</sup>. Por eso Agustín aclara: *Dominus autem ipse non solum ostendit nobis, a quo malo declinemus, et quod bonum faciamus, quod solum potest legis littera: verum etiam adiuvat nos, ut declinemus a malo, et faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiae*. “El Señor no sólo nos ha mostrado el mal que hemos de evitar y el bien que hemos de practicar, cosa que sólo está al alcance de la letra de la ley, sino también nos ayuda a evitar el mal y a obrar el bien, y esto nadie lo consigue sin el espíritu de la gracia”<sup>312</sup>.

Vale decir que para Pelagio, en resumidas cuentas, los hombres se santificaban primero por la naturaleza –es decir, fundamentalmente por el libre albedrío–, luego por la ley y la doctrina, y finalmente por Cristo, “como si la sangre de Cristo –observa Agustín– no fuese necesaria”<sup>313</sup> en todos los casos. Pero entonces el ámbito de la gracia quedaba restringido al acto creador de Dios, como si el acto de redención no constituyera una gracia mucho más excelsa y sublime<sup>314</sup>; o mejor dicho, la única propiamente tal. “De tal suerte alaban ellos la obra del creador, que destruyen la misericordia del Redentor”<sup>315</sup>. Visiblemente consternado, el santo obispo, refiriéndose a Pelagio, llega a afirmar: *de qua gratia et adiutorio et misericordia, sine qua bene non possumus vivere, nescio quare iste omnino nihil dicit: imo etiam velut sibi ad iustitiam sufficientem, si sola voluntas adsit, defendendo naturam, gratiae Christi, qua iustificamur, apertissime contradict*; “no alcanzo a ver por qué guarda tan absoluto silencio sobre esta gracia, sobre esta ayuda y esta misericordia de Dios, sin la cual no podemos vivir bien; antes al contrario, poniéndose a favor de la naturaleza,

<sup>309</sup> Cf. NG XXXIV, 39; NG LVIII, 68.

<sup>310</sup> GLA XIII, 25.

<sup>311</sup> Cf. SL X, 16. “El Cristo pelagiano es un Cristo mutilado y semirracionalista, un Maestro y héroe que nos eleva con sus ejemplos. Mas el Cristo católico y agustiniano es ante todo Jesús, nuestro Salvador. Como para Pelagio, también Él es para nosotros un modelo universal [...] pero Cristo es mucho más que esto: es el Hijo de Dios, el Sumo Sacerdote y Salvador de los hombres, que ha operado la redención eterna con su sacrificio [...]. No sólo actúa desde fuera con sus ejemplos y consejos, sino íntimamente obra en nosotros la remisión de los pecados y la justificación. Él es nuestro santificador [...] y sin él nadie puede santificarse ni sanarse. El principio de la justificación humana no está en el libre albedrío, sino en la redención de Jesús [...]. Esto es lo que repite tantas veces San Agustín y lo que no reconocía Pelagio con sus amañados dialécticos y sus panegíricos a la naturaleza sana, íntegra y vigorosa”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 935, nota 5.

<sup>312</sup> CG I, 2.

<sup>313</sup> CDEP I, XXI, 39.

<sup>314</sup> “Le caractère essentiel de la grâce ainsi définie, c’est qu’elle est surnaturelle par définition. A ce titre, elle se distingue radicalement du concours universel que Dieu prête à l’être des créatures et à chacune de leurs opérations en particulier. On peut, si l’on veut, donner à tous les dons de Dieu le nom de grâce, puisqu’ils sont tous gratuits; [...] mais il s’agit ici du don spécial par lequel Dieu rend à l’homme déchu ce qu’il a perdu par sa chute”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 198.

<sup>315</sup> CDEP I, VI, 11.

como si fuera suficiente por sí misma para la justicia, con tal que no falte únicamente la voluntad, muy abiertamente contradice a la gracia de Cristo, que nos justifica”<sup>316</sup>.

De manera que mientras el monje bretón reducía la dimensión de la gracia a la esfera de los dones naturales, Agustín entiende que su aspecto más propio debía buscarse en el ámbito de los dones sobrenaturales<sup>317</sup>. Por eso Agustín sostiene que, para un cristiano, no es suficiente con admitir la existencia del Dios Creador; resulta imprescindible, ante todo, reconocer la imperiosa necesidad que los hombres tienen de recibir la justificación del Dios Salvador<sup>318</sup>. “No negamos que la naturaleza humana pueda alcanzar la perfecta inocencia, ni que pueda ser perfeccionada, ni que progrese en su aprovechamiento, pero siempre con la gracia de Dios por mediación de Jesucristo, nuestro Señor. Con su ayuda sostenemos que logra la justificación y la bienaventuranza, lo mismo que se debe el ser a El, como Creador”<sup>319</sup>.

Con todo, el interés que los pelagianos manifestaban en la gracia por la que Dios constituyó la naturaleza humana no podía ser combatido de plano ya que, en sentido estricto, no había nada censurable allí. Agustín entendió, entonces, que la alternativa más conveniente era orientar dicho interés hacia la gracia por medio de la cual Dios nos ofrece su redención<sup>320</sup>. Y a tal fin resultaba imprescindible opacar las indiscutibles bondades de la creación, para insistir, por el contrario, en las penosas consecuencias de la caída de Adán: *quid tantum de naturae possibilitate praesumitur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione opus habet. Gratia ergo Dei, non qua instituitur, sed qua restituitur, quaeratur; quae ab isto sola clamatur non esse necessaria, cum tacetur*. “¿A qué lisonjearse tanto de las posibilidades de la naturaleza [del hombre]? Está vulnerada, herida, desgarrada, arruinada; le hace falta la confesión verdadera, no la defensa. Búsquese, pues, la gracia de Dios; no aquélla que constituye el conjunto de bienes de la creación, sino la que obra su reparación, que Pelagio la da como innecesaria, pues ni siquiera la menciona”<sup>321</sup>.

No es de sorprender, por tanto, que el santo doctor haya debido volver una y otra vez sobre la penosa situación de la humanidad, concebida como «masa de perdición», para terminar pintando un cuadro que, según hemos podido contemplar largamente (1.3.), definitivamente no asombra por sus colores claros, luminosos o atractivos<sup>322</sup>. A fin de cuentas, “lo que con frecuencia acaece en las enfermedades del cuerpo, pudo también suceder en aquel gran pecado antiguo de nuestro primer

---

<sup>316</sup> NG XXIII, 25.

<sup>317</sup> “Se suele decir que una de las aportaciones de la teología medieval es la distinción más explícita de lo natural y lo sobrenatural. Este es uno de los méritos indiscutibles de la especulación tomista. Mas la distinción de ambos órdenes informa igualmente el pensamiento del Doctor de la Gracia. Sin ella, la polémica contra Pelagio no tendría sentido, pues precisamente él estaba empeñado en confundir ambos órdenes”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 64.

<sup>318</sup> Cf. GCPO II, XXXIII, 38; CDEP I, VI, 11.

<sup>319</sup> NG LVIII, 68.

<sup>320</sup> Cf. NG LIII, 62.

<sup>321</sup> NG LIII, 62.

<sup>322</sup> Cf. AS I, II, 16; GCPO II, XXXI, 36; DP XIV, 35.

padre, en el que toda la naturaleza humana quedó viciada”<sup>323</sup>. Evidentemente, la antropología de nuestro pensador se vio profundamente afectada por un pesimismo exacerbado, que por momentos constituye, sin más, una verdadera apología de la poderosa influencia que el mal ejerce sobre los hombres. Pero además, como si aquello fuera poco, esta pieza de antropología lúgubre y centrada en el pecado deja entrever que Agustín, inconscientemente sin duda, acabó recayendo, como los mismos pelagianos le objetaron, en una posición que le fue inspirada por el mismo maniqueísmo (1.2.)<sup>324</sup>. Precisamente, entre sus álgidas réplicas al Doctor de la gracia, Juliano de Eclana, llega a sostener: “dejemos a nuestro adversario agotar los recursos de su ingenio a la búsqueda de argumentos en favor de su doctrina maniquea”<sup>325</sup>. Por ello, no sólo la historia ha encontrado serios motivos para ser muy crítica con el obispo de Hipona<sup>326</sup>, sino que, incluso, la misma Iglesia ha creído conveniente suavizar muchas de sus formulaciones más rígidas<sup>327</sup>.

Sin embargo, no es menos cierto que precisamente aquí reside, paradójicamente, el mérito más sobresaliente de San Agustín: haber vislumbrado que la doctrina del pecado original constituye la roca angular de la doctrina de la gracia, y que sólo por medio de esta última es posible apreciar en toda su magnitud la extraordinaria relevancia de Jesucristo como Redentor universal de la humanidad<sup>328</sup>. *Nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est, aut aut liberatur nisi gratia Redemptoris*; “nadie, absolutamente nadie se ha librado, nadie se libra, nadie se librará sin la gracia del Redentor”<sup>329</sup>. De modo que la concepción de la redención es la que da sentido a la noción de

---

<sup>323</sup> CIOI II, 177.

<sup>324</sup> “En efecto, así como primero se había valido éste [Agustín] del monismo y el optimismo neoplatónico para combatir al maniqueísmo, después se vale del maniqueísmo para combatir al naturalismo y el optimismo pelagianos. La diferencia está en que, en el primer caso, la apelación al pensamiento no-cristiano de Plotino es clara y plenamente consciente, mientras en el segundo, la vuelta al maniqueísmo no es ni puede ser del todo consciente y expresamente admitida, ya que el maniqueísmo fue el primer gran enemigo combatido [...]. ‘No cabe duda, dice Parsons, de que la historia personal de Agustín colorea su presentación del carácter del pecado heredado, la cual prácticamente, si no en teoría, lo implica en un dualismo maniqueo’”. De manera que “al interpretar el contenido de la revelación aceptada por la fe, no puede evitar los viejos hábitos del pensamiento maniqueo, cuyo materialismo burdo lo lleva a las consecuencias más irracionales”. A. Cappelletti, “San Agustín, entre el maniqueísmo y el neoplatonismo”, p. 115.

<sup>325</sup> CIOI II, 43.

<sup>326</sup> “La historia prefirió contemplar la polémica pelagiana desde una cierta distancia, y en Agustín y Pelagio sintetizó, respectivamente, al defensor de la gracia y al defensor de la libertad humana. Sobre las grandes obras teológicas de Agustín [...] recayó la sospecha de no respetar la libertad del hombre, y de fomentar por ello pesimismo y melancolía; Agustín habría defendido la omnipotencia de Dios humillando la insignificancia impotente del hombre. En cambio, a Pelagio, aun sin conocerlo, se le miraba con una curiosidad transida de simpatía, como a defensor del hombre” V. Grossi, “La controversia pelagiana”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III*, p. 579.

<sup>327</sup> Sobre estas últimas haremos alguna mención en el próximo capítulo, cuando abordemos el problema de la predestinación (3.3.).

<sup>328</sup> “El conjunto de todos estos aspectos de la síntesis agustiniana puede dar la impresión de hallarnos ante una antropología pesimista. Con todo, no deben ignorarse sus aspectos positivos. El apasionamiento con que Agustín combate a Pelagio nace de la clarividencia con que supo individuar en sus tesis el más serio atentado a la fe cristiana: creer al hombre capaz de salvarse por sí mismo. En el fondo se trataba del mismo error que Pablo afrontara al ajustar cuentas con los judaizantes: la presunción de poder observar la ley y conseguir así la vida eterna, sólo en base al libre albedrío, desconociendo el papel inexcusable de la mediación de Cristo” J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, p. 133.

<sup>329</sup> GCPO II, XXIX, 34. “Es un mérito indudable de san Agustín el haber puesto de relieve la vinculación entre universalidad del pecado y redención de Cristo. Ya que todos los hombres están necesitados de esta última, se impone la afirmación de la universalidad del pecado, que afecta incluso a los niños. Considerada su obra con el trasfondo de la

pecado original, y no a la inversa. Dicho de otro modo, es a partir de la certeza de la absoluta necesidad de la «gracia liberadora» de Cristo desde donde debe admitirse la universalidad de la condena al pecado, de modo que, si el pecado original constituye el alejamiento de la humanidad entera con respecto a Dios, no es sino porque Cristo ha venido, precisamente, a reconciliarnos con Él. “Pereció Adán, y en él todos hemos perecido, y nadie puede ser salvado de la perdición si no es por aquel que vino a buscar lo que estaba perdido”<sup>330</sup>.

En consecuencia, debemos decir que, en este punto, la propuesta del hiponense debe ser abordada como una estrategia de «alto impacto», quizás algo temeraria por su fuertes rasgos pesimistas pero profundamente efectiva por su vehemencia y claridad, cuyo fin no era desestimar ni mucho menos menospreciar la condición del hombre caído, sino subrayar y defender la necesidad absoluta y el carácter totalmente inmerecido de la gracia de Cristo<sup>331</sup>. Sólo “por la gracia de Cristo se renuncia a la herencia maldita que nos viene de Adán”<sup>332</sup>. Así, cuanto más triste e indigente fuese exhibida la realidad humana a los ojos del pelagianismo, tanto más feliz y opulenta surgiría la misericordia del auxilio divino. Al respecto, es inevitable que resuenen las palabras del Apóstol, aquellas cuyo espíritu tanto inspiraron a nuestro apasionado teólogo: “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”<sup>333</sup>. Por eso los excesos de San Agustín deben ser sopesados, no sólo a la luz de su propia historia personal, excepcionalmente signada por los efluvios de la gracia<sup>334</sup>, sino recordando, ante todo, las exigencias, los riesgos y los desafíos de la controversia que los ocasionó<sup>335</sup>.

Vale decir, entonces, que si los pelagianos anulaban la gracia en aras de una naturaleza sobrevalorada, Agustín debía recorrer el camino contrario, esto es, desestimar lo humano, al menos

---

controversia pelagiana se ve cómo Agustín ha sabido defender la necesidad de la gracia, que es lo mismo que la significación y la necesidad de Cristo para la salvación del hombre”. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 226.

<sup>330</sup> CIOI IV, 71.

<sup>331</sup> “Si a menudo insistió hasta el exceso sobre las consecuencias del pecado original, presentando a la humanidad como ‘una masa de condenación’, lo hacía [...] para evidenciar las victorias de la caridad divina, que compensa maravillosamente, por el don gratuito y universal de la gracia, las debilidades de nuestra naturaleza herida. El pesimismo se trocaba en un optimismo mayor todavía, como que estaba fundamentado en la certeza del valor universal de la Redención. *Felix culpa*. ¡Culpa feliz!, repetía Agustín”. J. Jolivet, *San Agustín*, p. 173. “Se cita a menudo, como prueba del pesimismo agustiniano, la expresión *massa damnata*, mas se olvida que, para San Agustín, la humanidad es también *massa redempta*, es decir reconciliada con Dios [...]. En Agustín late, pues, un optimismo de fondo, anclado en la doctrina cristológica que ilumina el misterio de la gracia”. A. Trapè, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, p. 519.

<sup>332</sup> CIOI III, 42.

<sup>333</sup> Rom. 5, 20; cf. por ejemplo, CII, V, 15; CII VI, IV, 9.

<sup>334</sup> Cf. C II, VII, 15; C VIII, XII, 29. “Agustín sintió su *conversión* como una mudanza espiritual, totalmente inmerecida, como una gracia, como un don gratuito recibido de la misericordia de Dios. Esta primera experiencia contradecía radicalmente el pelagianismo”. R. de la Torre Vargas, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, p. 128.

<sup>335</sup> “Ce qui domine toute l’histoire de la controverse, c’est que le pélagianisme était la négation radicale de l’expérience personnelle d’Augustin ou, si l’on préfère, l’expérience personnelle d’Augustin était dans son essence et jusqu’en ses particularités les plus intimes, la négation même du pélagianisme”. E. Gilson, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, p. 206.

en apariencia, para conseguir, de un modo radical, la exaltación de lo divino (1.3.)<sup>336</sup>. Porque si los hombres, por el contrario, después del pecado original, hubiesen conservado alguna capacidad para obrar bien, ya sea imitando a Cristo o cumpliendo la ley, o de igual manera, si en ellos hubiese sobrevivido a la caída de la naturaleza alguna posibilidad de «autorredención», entonces, de acuerdo con la propuesta pelagiana, la crucifixión de Cristo hubiese resultado completamente vana e innecesaria<sup>337</sup>. “Si la justicia se logra con los esfuerzos de la naturaleza, luego Cristo murió en vano. Pero si no murió en vano, luego nadie puede justificarse y ser redimido [...] sino por la fe [en Él]”<sup>338</sup>.

En conclusión, gracias a la perseverante acometida contra el naturalismo pelagiano –tan estrechamente emparentado en muchos de sus aspectos con el «moderno»–, Agustín consiguió neutralizar, muy rápidamente por cierto, la amenaza de desvirtuar el Cristianismo en manos de quienes –tanto en su época como en la nuestra–, minimizando la huella trágica del pecado original en el género humano, olvidaban el carácter esencial de esta religión, esto es, la redención necesaria, gratuita y universal, el socorro misericordioso y sobrenatural de la gracia concedida por Dios a todos los hombres en virtud de la vida, pasión y muerte de Jesucristo<sup>339</sup>.

## 2.2. NATURALEZA Y ATRIBUTOS DEL AUXILIO DE DIOS

Uno de los estudios más completos y sistemáticos que San Agustín desarrolló con el propósito de desenredar los sofismas y descubrir los equívocos del pelagianismo fue el tratado *De gratia christi et de peccato originali*. Publicado en 418, meses antes de que la polémica contra esta

<sup>336</sup> “El momento decisivo de la historia personal de Agustín había sido aquel en que descubrió el pecado, su incapacidad para levantarse sin la gracia de la Redención, y su éxito al hacerlo con el auxilio divino. Así se comprende que haya insistido, desde el principio de su carrera doctrinal, en la necesidad de la gracia, y que lo haya hecho con una fuerza tan apremiante que no se conoce otro igual, desde San Pablo. Las controversias antipelagianas, que empezaron hacia el 412, no hicieron sino invitarle a insistir más enérgicamente todavía en este tema. No es posible sostener durante más de veinte años, disputas de este género sin forzar, a veces, la expresión en el ardor del debate”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 127.

<sup>337</sup> Cf. *CI* IV, 17; *CI* V, 18; *CIOI* II, 70; *CIOI* II, 146; *CIOI* II, 188; *CIOI* II, 198; *CIOI* II, 199.

<sup>338</sup> *NG* II, 2.

<sup>339</sup> “Agustín mismo, sereno al principio, conciliador, irónico a veces, dispuesto a tender la mano al adversario, deviene muy intratable en la defensa de una verdad negada con medios frecuentemente falaces. Si se le considera doctor de la gracia, esto se debe a que él, todos los que intervinieron en la polémica, los estudiosos sucesivos [...] estaban convencidos de la importancia de lo que estaba en juego, a saber, que el pensamiento pelagiano negaba el cristianismo en su esencia. La defensa de la gracia constituía la fortaleza principal, la verdad que ilumina toda la vida, el orden sobrenatural”. G. Bonafede, “Creación y salvación o naturaleza y redención”, *Augustinus*, 42 (1997), p. 81 de 69-121. “El gran temor de Agustín delante de esa doctrina [la pelagiana] es que quedaba anulado el misterio de la Cruz de Cristo y en eclipse la gloria del Salvador. En general, las controversias agustinianas con el neoplatonismo, maniqueísmo, pelagianismo y arrianismo, tuvieron como fin defender la grandeza, dignidad y gloria del Hijo de Dios hecho hombre para nuestra redención y salvación. En el tema de la gracia, lo más importante era colocar en evidencia la dimensión cristológica” R. de la Torre Vargas, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, p. 128.

herejía quedara finalmente concluida<sup>340</sup>, aquel escrito constituye la respuesta que el santo doctor dirigió a tres amigos, quienes, después de tener una entrevista con Pelagio y conseguir una declaración suya sobre la gracia y el pecado original, enviaron el documento al hiponense para que éste los iluminara al respecto. Proclive a cometer ambigüedades y a incurrir en el uso de fórmulas católicas con un sentido muy diferente al propuesto por la Iglesia, el pensamiento de Pelagio exigía un último análisis para que sus artimañas dejaran de sembrar, por fin, la confusión entre los fieles. Agustín, que naturalmente para esa fecha ya había leído numerosas obras del monje bretón y conocía muy bien el meollo de sus reflexiones, desbroza esta confesión que nos servirá como punto de partida para adentrarnos en la naturaleza y atributos del auxilio divino.

Pues bien, en el marco de la doctrina pelagiana de la gracia, el monje bretón reconoce, por un lado, el poder de hacer el bien *–posse–*, que asocia a la naturaleza y por extensión a la libertad; por otro, el querer hacerlo *–velle–*, que vincula a la voluntad; y finalmente el ser *–esse–*, que relaciona con la ejecución del mismo<sup>341</sup>. En este sentido, el poder que tenemos de hacer el bien es inherente a nuestra naturaleza y nos viene dado por Dios. Este poder supone nuestra libertad, que es la gracia por antonomasia para Pelagio, y de ella no sólo no podemos renegar de ningún modo, sino que, como vimos (1.3.), nada puede desvirtuarla, restringirla o condicionarla ya que está asociada, precisamente, a la naturaleza de la que fuimos provistos por el Creador. Se trata, por tanto, de una gracia intrínseca, que depende de Dios en lo concerniente a su origen, pero de nosotros mismos en lo referente al uso que le damos. De manera que el querer y la realización de la obra buena, esto es, la forma en que nos servimos del poder de obrar el bien, para Pelagio, constituye un asunto reservado exclusivamente al ámbito humano<sup>342</sup>. Y es en este punto donde hace su aparición un segundo aspecto de la gracia divina.

En efecto, además de aquella «gracia interior», la libertad humana, el monje bretón también reconoce la existencia de una «gracia exterior» que es dada a los hombres como un auxilio especial por parte de Dios. Esta gracia consiste, según hemos mencionado (1.3. y 2.1.), en un amplio cuerpo de saberes que abarca la ley, la doctrina apostólica<sup>343</sup>, los ejemplos bíblicos, e incluso el propio ejemplo de Cristo<sup>344</sup>. Esta gracia extrínseca sirve, entonces, de instrumento, exhortación e inspiración a nuestra voluntad y acción para que podamos querer y obrar el bien con mayor facilidad<sup>345</sup>. Pero de ningún modo resulta imprescindible al hombre puesto que, en su condición

---

<sup>340</sup> Entre los años 411 y 418 “surge y se clausura públicamente la polémica pelagiana. Las etapas principales son: la *collatio carthagensis*, contra Celestio, del 411; el sínodo de Dióspolis, contra Pelagio, del 415; el *concilium africanum*, del 417; el concilio plenario de Cartago, del 418, y la epístola *Tractoria*, de Zósimo”. V. Grossi, “La controversia pelagiana”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patristica latina*, p. 571.

<sup>341</sup> Cf. *GCPO* I, IV, 5.

<sup>342</sup> Cf. *GCPO* I, III, 4.

<sup>343</sup> Cf. *GCPO* I, III, 3; *GCPO* I, XXXV, 38.

<sup>344</sup> Cf. *GCPO* I, II, 2; *GCPO* I, XXXV, 38; *GCPO* I, XXXVIII, 42.

<sup>345</sup> Cf. *GCPO* I, VII, 8; *GCPO* I, XXVII, 28-I, XXIX, 30.

ontológica, idéntica en todo a la de Adán (1.3.), nada le impide adherir al bien sin mayor dificultad. Como es claro, al sostener que los hombres somos capaces, con el sólo hecho de proponérselo, de acatar los mandamientos de Dios sin necesidad de recibir ninguna clase de socorro extraordinario, el monje bretón no dejaba ya ninguna posibilidad para concebir la gracia, como lo hará San Agustín, al modo de una intervención divina que, obrando en lo más profundo de la interioridad humana, haga posible su justificación<sup>346</sup>.

Ciertamente, el santo doctor, que había estudiado muy detenidamente buena parte de la producción pelagiana, no había podido encontrar ni siquiera indicios de este auxilio por medio del cual los hombres alcanzan la verdadera justificación al ser colmados por el amor de Dios. *Istam quippe gratiam qua iustificamur, id est, qua caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, in Pelagii et Caelestii scriptis, quaecumque legere potui, nusquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri*. “No he hallado en los escritos de Pelagio y de Celestio, en cuantos libros he podido leer, que ellos confiesen, de la manera que se debe confesar, esta gracia por la cual somos justificados, esto es, por la que la caridad de Dios es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”<sup>347</sup>. Sin duda, admitir la necesidad de un auxilio divino de estas características hubiera resultado inquietante, cuando no visiblemente escandaloso, puesto que atentaba de una sola vez contra todo el edificio de la propuesta pelagiana (1.3. y 2.1.). Si para llegar a ser justo el hombre necesitaba de una ayuda excepcional que sanara su naturaleza y liberara su voluntad, era porque, evidentemente, ya no gozaba de su condición original, tal como había sido plasmada por las manos del Creador. Pero si, además, Dios podía intervenir, no sólo desde fuera sino también desde dentro de la propia voluntad, entonces, temían ellos, la eficacia de la gracia podría anular la libertad humana, o, en el mejor de los casos, entrar en serios conflictos con ella. Por eso, a toda costa la intención de Pelagio es que “se crea que, cuando ayuda Dios al hombre a evitar el mal y obrar el bien, lo hace revelándole y mostrándole lo que debe ejecutarse, pero de ningún modo cooperando con el hombre e inspirándole la caridad para que ejecute lo que ha conocido debe ejecutarse”<sup>348</sup>.

Pues bien, a diferencia de sus oponentes, San Agustín entiende que no sólo debe atribuirse a Dios el poder de hacer el bien *–posse–*, sino también la voluntad misma para quererlo *–velle–* y la

---

<sup>346</sup> “San Agustín ve la justificación en sus varios aspectos. La considera una doctrina capital a cuyo alrededor giran otras doctrinas importantes. La justificación supone tantos elementos básicos de la doctrina cristiana que ella tiene ramificaciones en todo el campo de la teología. La gracia y las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, son parte de la justificación. La justificación está estrechamente relacionada con doctrinas tan capitales como los sacramentos, la Iglesia, y la predestinación. La justificación es concebida como el paso de la muerte a la vida, la transición de la *massa damnata* a hijos de Dios y herederos del cielo, la supresión del pecado mediante la infusión de la virtud, la transformación del malvado en justo, el paso desde la esclavitud de Satanás al servicio de Dios, el cambio desde la condición del pecador a aquella en la que son cumplidos los mandamientos de Dios”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, p. 415.

<sup>347</sup> GCPO I, XXX, 31.

<sup>348</sup> GCPO I, III, 3.

acción para realizarlo –esse–<sup>349</sup>. *Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adiuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus, aut nos non agimus; sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus.* “Pues Dios no sólo nos otorgó nuestro poder y le presta su ayuda, sino [que] también obra en nosotros el querer y el obrar. No porque nosotros no queramos o no obremos, sino porque sin su auxilio ni queremos nada bueno ni lo obramos tampoco”<sup>350</sup>. Por tanto, si los hombres pueden alcanzar la justificación, esto no se debe sino exclusivamente a la gracia que el Dios profesado por los cristianos, esto es, el Dios Uno y Trino, les ofrece de un modo muy singular.

En efecto, aquello que nos permite llegar a ser justos no son nuestras propias fuerzas, insuficientes después de la caída, ni la observancia más estricta de los preceptos divinos, siempre imperfecta, sino la ayuda que Dios Padre nos brinda bajo la forma de “la inspiración de la caridad de Cristo, por medio del Espíritu Santo”<sup>351</sup>. Evidentemente, si este Dios no sólo constituye la fuente de donde procede todo amor, sino que incluso Él mismo se identifica con el amor<sup>352</sup>, la naturaleza más genuina del socorro divino inexorablemente debía residir en la caridad de Dios. Así, al meditar en torno a un Dios que no sólo creó al hombre por amor (1.1.), sino que incluso se dispuso a redimirlo, movido también por amor (2.1.), el santo obispo llegó a asociar muy estrechamente la caridad divina con aquella gracia sublime cuyo objeto último no era otro que permitirle al hombre alcanzar la santificación<sup>353</sup>.

Precisamente, a causa de su infinita misericordia el Dios Creador se compadece de la indigencia de su creatura para revelarse también como el Dios Redentor. No es sino en la caridad divina, entonces, donde se esconde el factor crucial por medio del cual el Salvador, justificando a su creatura, la libera de la esclavitud del pecado (2.3.). En este sentido, haciéndose eco de metáforas neotestamentarias<sup>354</sup>, Agustín afirma que la caridad divina tiene el poder de hacer que el hombre, de árbol malo que era, se convierta en árbol bueno para volver a ser capaz de producir frutos agradables a Dios. “Pues por sí mismo no se hace de malo bueno, sino de aquel, por aquel y en aquel que es siempre bueno; y no sólo para ser árbol bueno, sino también para producir frutos buenos, es necesario que sea ayudado de la misma gracia, sin la cual no puede realizar ningún

---

<sup>349</sup> Cf. *GCPO* I, XIV, 15.

<sup>350</sup> *GCPO* I, XXV, 26.

<sup>351</sup> *GCPO* I, XXXIX, 43.

<sup>352</sup> Cf. *GCPO* I, XXI, 22; 1 Jn 4, 7-8.

<sup>353</sup> De todos modos, debemos señalar que en este punto la propuesta agustiniana aparece envuelta, una vez más, por un grueso manto de oscuridad que los especialistas aún no han conseguido replegar por completo puesto que sus estudios continúan conduciéndolos a posturas diametralmente divergentes. Al respecto Grabowski precisa: “la asociación de la caridad y la gracia en los escritos de San Agustín ha hecho surgir la cuestión de si la gracia habitual y la virtud de la caridad deben considerarse idénticas o si son realidades distintas y separables. Algunos autores [...] admiten la opinión de que son una sola y misma realidad. Otros, en cambio, sostienen que la gracia y la caridad representan dos realidades diferentes que aparecen y se pierden juntas”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, p. 396.

<sup>354</sup> Cf. Mt 7, 18; 1Tim 6, 10.



bien”<sup>355</sup>. De ahí que, para Agustín, la gracia cristiana no constituya sino *inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus*; “la inspiración del amor para obrar con amor santo lo que conocemos se debe obrar”<sup>356</sup>.

Sin embargo, este arrebató de amor divino no se lleva a cabo exteriormente, según las exhortaciones del auxilio pelagiano, sino que se infunde en lo más hondo del corazón humano, según la fe de los cristianos. Así es como se siembra la semilla y germinan los primeros brotes de una transformación que, para ser radical, exige un proceso completo de conversión hacia Dios<sup>357</sup>, es decir, en la dirección opuesta a la elegida por Adán en su caída (1.2.; 1.3. y 2.3.). De esta forma, la Santísima Trinidad se compadece del hombre y lo socorre invisiblemente, le toca el corazón y lo conmueve hasta hacerle derramar lágrimas para, finalmente, convertirlo en un manantial de donde hace brotar su mismísimo amor<sup>358</sup>. He aquí la caridad que “es difundida en nuestros corazones [...] por la virtud del Espíritu Santo que nos fue dado, el cual ayuda a nuestra flaqueza y colabora para nuestra salvación. Esa es la gracia de Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, a quien es común con el Padre y el Espíritu Santo la eternidad y la bondad por los siglos de los siglos”<sup>359</sup>. En conclusión, dado que nada es más íntimo y decisivo en el hombre que la caridad (1.1.), no es sino en esa profunda tendencia al bien donde debía actuar la gracia divina para purificarlo de raíz y permitirle así dar frutos de verdadera justicia. “Porque no es bueno el fruto que no brota de la raíz de la caridad”<sup>360</sup>.

De esta forma, la gracia divina se revela, no como un auxilio meramente conveniente, sino como un socorro absolutamente imprescindible para nuestra justificación y perseverancia en ella<sup>361</sup>. En este sentido, el santo doctor proclama que sólo “la gracia justifica para que se pueda vivir justamente”<sup>362</sup>. Por el contrario, afirmar, como hacían los pelagianos, que el hombre no necesita del auxilio de la gracia para cumplir la voluntad divina implica convertirse en “enemigo de la gracia de

---

<sup>355</sup> GCPO I, XVIII, 19.

<sup>356</sup> CDEP IV, V, 11.

<sup>357</sup> Cf. GCPO I, XIII, 14. “La perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad, y se mide por la caridad, la cual asciende paso a paso, de *incipiente* a *avanzada*, de *avanzada* a *intensa*, de *intensa* a *perfecta*, donde los dones del Espíritu Santo alcanzan su síntesis y plenitud. El amor no actúa desde fuera, sino desde dentro, como el peso en los cuerpos, nos lleva con suavidad liberadora, hasta encontrar la concordia y la armonía, hacia el cual tiende toda la creación que lleva impresa el *orden en el amor*”. R. de la Torre Vargas, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, p. 129. Las cursivas no son nuestras.

<sup>358</sup> Cf. GCPO I, XLV, 49; C VIII, XII, 28. “Así, pues, Agustín no hace consistir la gracia ni la inhabitación de Dios en una entidad finita añadida al hombre; sino que es el mismo hombre el que se transforma y queda agraciado por su propio amor de Dios recibido de Dios. Es el amor (una opción, un acto, un acontecimiento) el que decide que el hombre esté en gracia e inhabe Dios en él”. “La gracia es una transformación divinizante del hombre en su *núcleo de amor libre*. Es el yo, la persona, lo más elevado, profundo e íntimo (entendido todo ello como categorías cualitativas) lo que recibe una elevación e intensificación. La gracia es un enriquecimiento cualitativo del ser personal, una potenciación de su personalización que se realiza al constituirse el hombre en *expresión del Dios personal*”. J. A. Galindo Rodrigo, *Compendio de la gracia*, EDICEP, Valencia, 1991, p. 103. Las cursivas no son nuestras.

<sup>359</sup> NG LXX, 84.

<sup>360</sup> SL XIV, 26.

<sup>361</sup> Cf. GCPO I, X, 11.

<sup>362</sup> AS I, II, 3.

Dios, no en alguna cuestión en la cual se puede dudar o aun errar sin menoscabo de la fe, sino en la regla misma de la fe, por la que somos cristianos”<sup>363</sup>. Por eso Agustín no pone reparos en recurrir a las Sagradas Escrituras para probar muy extensamente la necesidad que el hombre caído tiene de la gracia divina<sup>364</sup>. La gravedad del asunto lo llevó incluso a concebir una feliz metáfora que, con el paso de los siglos, se ha hecho clásica en la teología católica<sup>365</sup>: así como los ojos no requieren de la luz para no ver, pero les es definitivamente imprescindible para ver, así también, los hombres, para pecar, no tienen ninguna necesidad de ser asistidos por Dios, pero, por el contrario, para querer y obrar el bien les es completamente indispensable recibir el socorro divino<sup>366</sup>.

De hecho, si después del pecado original no podemos querer ni obrar el bien, es ante todo, porque el bien ya no nos deleita. La necesidad del auxilio de Dios reside en que sólo por medio de éste podemos recuperar el amor al bien (2.3.). “No se abraza el bien ni se vive justamente si al mismo tiempo el bien no nos deleita y no se ama”<sup>367</sup>. En consecuencia, la necesidad que el hombre caído tiene de recibir la asistencia de la divina gracia no es meramente accidental, como imaginaban los pelagianos, sino completamente esencial, puesto que, dadas las consecuencias del pecado original –que, recordemos, aquellos también negaban–, no existe otro camino posible para llegar al bien. “Después de la caída del hombre, quiso Dios que sola y exclusivamente a su gracia perteneciera el que el hombre vuelva a Él y también el que no se aparte de Él”<sup>368</sup>. Al respecto, acorde a lo analizado en el apartado anterior (2.1.), y motivo de una importante dificultad que analizaremos en el próximo capítulo (3.3), podemos decir que la gracia divina es necesaria en un sentido universal: toda la humanidad tiene necesidad de la gracia divina; por eso Cristo murió, no por unos pocos hombres, sino por todos y cada uno de ellos. “El pecado original abarca a todos los hombres sin excepción [...]; nadie estaría libre de este mal si la gracia divina, por Cristo, no viene en su ayuda”<sup>369</sup>.

Pero, entonces, la gracia de Dios, en su sentido más auténtico, poca relación guarda con los aspectos intrínseco y extrínseco de la gracia pelagiana. No es la voluntad humana la que se hace justa cumpliendo la ley, sino que es el auxilio ofrecido por la cruz de Jesucristo el que permite restituir nuestra naturaleza y consumir los preceptos divinos (2.1.). Precisamente, si somos capaces de cumplir acabadamente estos últimos es por el socorro amoroso del Salvador, quien, no sólo

---

<sup>363</sup> *GCPO* II, XXIX, 34.

<sup>364</sup> Cf. *GLA* IV, 6-9.

<sup>365</sup> “Utiliza aquí San Agustín una de las grandes metáforas de su metafísica para aclarar el misterio de la gracia. Así su pensamiento relativo al orden natural y sobrenatural adquiere cierta trabazón con el enlace de esta común analogía. Las dos afirmaciones de San Juan: *Deus lux est* y *Deus caritas est*, dieron pábulo al pensamiento agustiniano en la resolución de los más arduos problemas relativos a Dios y al hombre”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 938.

<sup>366</sup> Cf. *NG* XXVI, 29; *PRM* II, V, 5; *GP* III, 7.

<sup>367</sup> *SL* III, 5.

<sup>368</sup> *DP* VII, 13.

<sup>369</sup> *CIOI* II, 193.

redime nuestra condición pecadora, sino que además hace posible una genuina adhesión a la ley, todo ello, por medio del amor. *Plenitudo enim legis caritas. Caritas autem Dei non per legem diffusa est in cordibus nostris, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.* “Porque la plenitud de la ley es la caridad, y la caridad de Dios es difundida en nuestros corazones no por la ley, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Por tanto, la gracia es manifestada por la ley, para que la ley sea completada por la gracia”<sup>370</sup>.

En este punto, apoyándose una vez más en San Pablo, Agustín advierte que la ley y la gracia no deben confundirse puesto que cada una de ellas cumple una función muy particular: si la primera señala el vicio, la segunda nos libera de él<sup>371</sup>. “Hasta tal punto son distintas la ley y la gracia, que la ley no sólo no nos es útil, sino que, al contrario, nos daña muchísimo, a no ser que socorra la gracia; y se manifiesta esta utilidad de la ley en que, a quienes hace reos de prevaricación, obliga a recurrir a la gracia para ser libertados y para ser ayudados a vencer las malas concupiscencias”<sup>372</sup>. Y sin embargo, ambas se relacionan muy estrechamente: “la ley, pues, fue dada para que la gracia se buscase; la gracia concedida para que la ley se practicase”<sup>373</sup>. Por eso, según el doctor de Hipona, la gracia pelagiana, bajo sus dos facetas, apenas representaba un opaco destello de la verdadera gracia cristiana, esto es, de la única y legítima “ayuda para obrar bien [que es] añadida a la naturaleza y a la doctrina por la comunicación de la ardentísima y luminosísima caridad”<sup>374</sup>.

Debemos decir, en suma, que el auxilio de la gracia opera en nuestro interior a la manera de un poder esencialmente necesario, íntimo y misterioso que nos devuelve, ante todo, aquello que Adán había estropeado: nuestra buena voluntad. “Lean, pues, y entiendan, consideren y confiesen que Dios [...] por el interno y oculto, admirable e inefable poder, obra en los corazones de los hombres no sólo verdaderas revelaciones, sino también buenas voluntades”<sup>375</sup>. Pero entonces salta a la vista que la gracia no puede ser consecuencia de nuestra buena voluntad, sino más bien causa de ella. No recibimos el auxilio de Dios porque hayamos obrado bien, sino para poder obrarlo. De otro

---

<sup>370</sup> GCPO I, IX, 10; cf. SL XXI, 36.

<sup>371</sup> “Considérons d’abord l’homme après la faute, mais avant que la loi n’eût été promulguée pour le peuple juif. Les générations qui se succédèrent alors vivaient dans le péché sans même en avoir connaissance. Aveugles au bien de par la faute d’Adam, non encore averties par la Loi, elles suivaient le mal sans le savoir. L’effet propre de la Loi promulguée par Dieu fut précisément de donner aux hommes la conscience de leur culpabilité. La Loi n’est donc venue ni pour introduire le péché dans le monde, car il y était déjà, ni pour l’en extirper, car la grâce seule le peut faire; elle est simplement venue pour le montrer et pour donner du moins à l’homme, avec le sentiment de sa faute, celui de la nécessité de la grâce. Le péché, qui demeurerait secret avant la prohibition, éclate aux yeux lorsqu’il devient prévarication. Mais il y a loin de connaître la Loi à la suivre; bien loin de supprimer la concupiscence, on peut dire qu’elle l’aggrave en en faisant une violation des prescriptions divines. Celui qui ne vit que sous le règne de la loi reste l’esclave de la concupiscence engendrée par le péché; il sait qu’elle le domine; il sait qu’elle lui est interdite; il sait même qu’elle lui est justement interdite, et cependant il lui cède; ceux-là seuls que la grâce soutient de son efficace peuvent faire plus que connaître la loi: l’accomplir”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, pp. 199-200.

<sup>372</sup> GCPO I, VII, 8.

<sup>373</sup> SL XIX, 34.

<sup>374</sup> GCPO I, XXXV, 38.

<sup>375</sup> GCPO I, XXIV, 25.

modo, “¿cómo será gracia, si no se concede gratuitamente? ¿Cómo será gracia, si se paga por deuda?”<sup>376</sup>. Agustín, al detenerse sobre este punto, se cuestiona hondamente a sí mismo, como para poner en evidencia los absurdos cometidos por sus contrincantes: “¿cómo, digo, sería esto verdad, si preceden obras tan excelsas, las cuales nos dan el mérito de conseguir la gracia, con lo cual no se nos concede gratuitamente, sino que se paga por deuda?”<sup>377</sup>.

Evidentemente, una vez más las afirmaciones pelagianas debían ser corregidas puesto que, según ellas, nadie llega al bien sino en virtud de los propios méritos. “¿Luego para llegar al auxilio de Dios se corre hacia El sin su auxilio; y para ser ayudados por Dios, por estar unidos con El, llegaremos a unirnos con El sin su ayuda? ¿Qué don mayor o qué cosa semejante podrá obtenernos la gracia misma, si ya sin ella hemos podido llegar a ser un solo espíritu con el Señor tan sólo por la libertad del albedrío?”<sup>378</sup>. Pelagio se equivocaba, por tanto, al sostener que el bien fuese producto del esfuerzo humano, o, para decirlo en otros términos, que el querer y el obrar del hombre, por sí mismos, pudiesen conquistar la gracia. “Ciertamente, cuando ésta nos es otorgada, no lo es por las buenas obras que hayamos practicado, sino para que por ella podamos practicarlas; esto es: no porque hayamos cumplido la ley, sino para que podamos cumplirla”<sup>379</sup>. Justamente, el Espíritu Santo sopla donde le place, no persiguiendo los méritos, sino creándolos<sup>380</sup>. *Vocantis est ergo gratia; percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; nec ideo bene currit rota, ut rotunda sit, sed quia rotunda est; sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit*. “Luego la gracia es del que llama, y las buenas obras siguen al que recibe la gracia; no producen ellas la gracia, antes bien, son fruto de la gracia. Pues no calienta el fuego para arder, sino porque arde; ni la rueda corre bien para que sea redonda, sino porque es redonda; de igual modo nadie obra bien para recibir la gracia, sino por haberla recibido”<sup>381</sup>.

Vale decir, entonces, que la gracia divina constituye un don puramente gratuito de la benevolencia de Dios que, como tal, nos es dado más allá de todo posible merecimiento. Más aun, el mismo término *gratia* expresa, precisamente, el favor concedido independientemente de cualquier mérito propio. “La gracia, [...], no se da según los méritos, puesto que en caso contrario la

---

<sup>376</sup> GCPO I, XXIII, 24.

<sup>377</sup> Ibid.

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup> SL X, 16.

<sup>380</sup> Cf. CIOI I, 93. “Razones fundadas en la autoridad de las escrituras sagradas, razones fundadas en la autoridad de los concilios, de la Iglesia, de los Padres que se han nutrido de la palabra divina, tienen un peso determinante en el juicio de san Agustín. Pero es también una experiencia personal, la que lo induce a creer, a pensar que la gracia es don, no conquista, no recompensa de los méritos precedentes: es la experiencia de la conversión: la suya, sobre todo la de Saulo. Agustín no ha olvidado el pecado, la concupiscencia que lo ha devorado, sus numerosas recaídas. En su haber tenía las plegarias de su madre, Mónica: en su haber, en el sentido de que ella insistentemente llamaba al corazón de Dios para que la caridad divina volviese su mirada al «hijo de las lágrimas» [C III, 21] y lo redimiese del pecado”. G. Bonafede, “Creación y salvación o naturaleza y redención”, *Augustinus*, p. 86.

<sup>381</sup> AS I, II, 3.

gracia ya no sería gracia. Llámase de hecho gracia porque gratis se da”<sup>382</sup>. De ahí que el norafricano, después de leer a Pelagio, exclame consternado: “no pude por menos que alarmarme al ver que no dice: Dios da a quien quiere, sino que dice: *Dios da todas las gracias al que sea digno de recibirlas*. Desaparece el nombre e idea de gracia si no se da gratuitamente, sino que la recibe el que fuere digno”<sup>383</sup>. Por eso, cuando los pelagianos hacían mención de la gracia, en rigor, lo que tenían en mente era algo parecido a un premio conquistado, o a una deuda contraída, ya que su beneficiario la obtenía, no por puro favor divino, sino como recompensa de una acción, previamente realizada<sup>384</sup>. “Si, pues, es digno, tiene una deuda a su favor, y si hay deuda ya no hay gracia, por cuanto la gracia se da, la deuda se paga”<sup>385</sup>. “Ciertamente, el salario se debe a las buenas obras; se les debe el salario si se cumplen; pero la gracia, que no se merece, precede para que se realicen. Se debe, repito, una digna recompensa a las obras buenas de los hombres, pero no se les debe la gracia que los transforma y de malos los hace buenos”<sup>386</sup>. Por eso Agustín da un paso más todavía: la gracia no sólo opera independientemente de nuestros méritos buenos, sino a pesar de nuestros méritos malos, incluso de aquellas obras malas que aún no hayamos realizado. “La gracia de Dios se nos da no sólo sin ningún mérito bueno, sino con muchos méritos malos por delante. Pero cuando nos es dada, ya comienzan nuestros méritos a ser buenos por su virtud”<sup>387</sup>.

Pero antes de dar por concluido el análisis de la gratuidad de la gracia, debemos hacer notar que hubo una pregunta del Apóstol que realmente llegó a obsesionar a nuestro autor, por la frecuencia con que recurre a ella a lo largo de sus obras antipelagianas: “¿qué tienes que no hayas recibido?”<sup>388</sup>. Porque, en efecto, si todas las cosas buenas proceden exclusivamente de Dios, Sumo Bien, omnipotente Creador (1.1.) y misericordioso Redentor (2.1.), entonces: “¿de qué te glorías como si no lo hubieras recibido?”<sup>389</sup>. De esta forma Agustín comprende que, más allá del pecado original y la condición indigente del hombre caído, nada propio de lo humano puede serle ofrecido a Dios para que Éste, a su vez, se vea comprometido a recompensarlo con la concesión de algún don<sup>390</sup>. Sin embargo, no por ello los méritos del hombre quedan anulados; en todo caso quedan supeditados a la desinteresada generosidad de Dios. “Si, por consiguiente, dones de Dios son tus buenos méritos, no corona el Señor tus méritos en cuanto méritos tuyos, sino en cuanto dones suyos”<sup>391</sup>. O, dicho de otro modo, más afín a la mentalidad pelagiana: “Dios paga los méritos con la

---

<sup>382</sup> *GLA* XXII, 44.

<sup>383</sup> *GP* XIV, 33.

<sup>384</sup> Cf. *PS* XIV, 26.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> *CIOI* I, 133.

<sup>387</sup> *GLA* VI, 13.

<sup>388</sup> 1 Cor. 4, 7; cf. *CIOI* IV, 129.

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> Cf. *CDEP* IV, VI, 16; *CI* IV, III, 15; *PS* II, III, 4.

<sup>391</sup> *GLA* VI, 15.

corona; pero tus méritos son dádiva de Dios”<sup>392</sup>. En síntesis, bajo todo punto de vista, la gracia no se concede jamás en virtud de los méritos del hombre<sup>393</sup>; de ahí la siguiente exhortación a los pelagianos que subraya el cariz misterioso del asunto que tenemos entre manos y que revestirá de una importancia capital en el próximo capítulo:

“No osen, pues, sondear esta insondable cuestión los que, defendiendo el mérito como preexistente a la gracia, y, por tanto, defendiéndolo contra la gracia, pretenden dar ellos primero a Dios a fin de que se les retribuya, es decir, pretenden dar primero algo en virtud del libre albedrío para que se les dé en retorno la gracia como premio; y entiendan prudentemente, o crean fielmente, que aun aquello que a ellos se les antoja dan primero, lo han recibido de aquel de quien proceden todas las cosas, por quien son todas las cosas, en quien están todas las cosas”<sup>394</sup>.

Ahora bien, frente a los diversos desatinos pelagianos asociados a la concepción del auxilio divino, Agustín no sólo debió defender su necesidad y gratuidad, como acabamos de estudiar, sino además, y en estrecha relación con aquellos, su carácter sobrenatural. En efecto, a lo largo de sus dilatadas meditaciones antipelagianas, nuestro pensador continuamente distingue por un lado el orden de lo natural, asociado a la obra del Creador, y por otro el orden de lo sobrenatural, relacionado con el conjunto de dones que recibimos del Salvador. Entre los primeros podemos mencionar, por ejemplo, la salud, la voluntad, la belleza; dones naturales con los que nacemos en nuestra condición de hombres caídos. En cambio, entre los segundos, se ubican, por ejemplo, la fe, la redención, la justificación; dones sobrenaturales que sólo nos son dados de manera excepcional, por acción de la gracia divina, con el fin de levantarnos. La cerrazón de los pelagianos estribaba, concretamente, en confundir estos dos planos: el de la naturaleza y el de lo *adiunctum naturae*, esto es, lo «añadido a la naturaleza»<sup>395</sup>. Al reducir este último a aquél, Pelagio creía lícito atribuir la

---

<sup>392</sup> GP IX, 21.

<sup>393</sup> “Certains, dont Pélage, estiment que le libre arbitre est la condition même de la grâce. En s’efforçant, en luttant, en cherchant Dieu, la volonté de l’homme acquiert des mérites; la grâce n’est que le don de Dieu qui les couronne. Mais une telle conception est contradictoire avec la notion de grâce; de par sa définition, et de par son nom même, elle est un don gracieux, gratiut. Une grâce qui serait méritée serait un dû, et non pas une véritable grâce. En fait, d’ailleurs, il suffit d’observer ce qui se passe pour constater qu’en accordant la grâce, Dieu ne rend pas le bien pour bien, mais le bien pour le mal. Saint Paul converti pas la lumière divine après avoir persécuté l’Église; Augustin lui-même, que la grâce de Dieu va chercher au plus profond de ses égarements et de sa misère, sont là pour en témoigner. La grâce de Dieu ne nous est donc pas donnée selon nos mérites, puisque non seulement nous ne voyons pas de bonnes actions à qui elle puisse être attribuée, mais que nous la voyons encore chaque jour attribuée à des actions manifestement mauvaises. Tout au contraire, c’est à partir du moment où la grâce est donnée que les mérites commencent; qu’elle vienne à nous faire défaut, notre libre arbitre, toujours intact, ne fait cependant qu’aller de chute en chute. Une telle thèse doit, être admise en son sens le plus absolu. *Bonum certamen certavi*, dit saint Paul. Pour combattre le bon combat, il a dû en avoir l’idée: la grâce la lui a inspirée. Pour réussir, il a dû en avoir la force: la grâce la lui a conférée. Ayant réussi, il a remporté la victoire: c’est encore la grâce qui l’a couronné. Si donc Dieu le couronne pour une telle victoire, ce ne sont pas des mérites humains qu’il couronne, mais ses propres dons [...]. Nous ne pouvons offrir à Dieu ce qu’il exige que s’il nous l’a préalablement donné”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, pp. 208-209.

<sup>394</sup> CDEP IV, VI, 16.

<sup>395</sup> Cf. GCPO I, XXXV, 38.

justificación al mero esfuerzo humano, y considerar, por ejemplo, la virtud como fruto de una voluntad honesta. Pero, poniendo de manifiesto precisamente aquella distinción, verdadera antítesis entre lo divino y lo humano, Agustín recuerda que “no es justificado el hombre por los preceptos de la vida honesta, sino por la fe de Jesucristo; es decir, no por la ley de las obras, sino por la ley de la fe; no por la letra, sino por el espíritu; no por los méritos de las obras, sino por la gracia gratuita”<sup>396</sup>.

De modo que, en su incesante esfuerzo por descentrar la posición del hombre a fin de devolverle a Dios el protagonismo que los pelagianos le negaban, Agustín señala que esta dimensión sobrenatural de la gracia de Cristo nos permite acceder a una realidad que trasciende por completo nuestras meras posibilidades naturales. El estado natural del alma, que por el pecado original no es sino el estado de caído, constituye, sin embargo, el fundamento del estado sobrenatural al que el hombre es incorporado por la gracia de Cristo. Por eso la gracia divina se presenta fundamentalmente como sobrepuesta a la naturaleza humana; lejos de negarla, la supone, precisamente para redimirla y justificarla. En este sentido, el auxilio de la gracia no sólo desembaraza de las indignidades, sino que además suscita la restauración de la dignidad perdida, todo ello en un mismo proceso de transformación redentor. Por tanto, la acción liberadora de la gracia opera en el interior del hombre bajo dos procesos simultáneos: uno es negativo y consiste en la remisión de los pecados –*remissio peccatorum*–, mientras que el otro es positivo y da lugar a la justificación de la naturaleza humana –*iustificatio gratiae Dei*–<sup>397</sup>. En la combinación de ambos Cristo nos devuelve la libertad perdida: *alia est remissio peccatorum, in eis quae male facta sunt; alia caritas, quae facit liberum ad ea quae bona facienda sunt. Utroque modo liberat Christus; quia et iniquitatem ignoscendo aufert, et inspirando tribuit caritatem*; “una cosa es el perdón de los pecados en los que han obrado mal; otra la caridad que hace libre al que desea hacer el bien. En ambos sentidos nos hace libres Cristo, porque, al perdonar, quita el pecado; al inspirar, otorga su amor”<sup>398</sup>.

Pues bien, Pelagio no niega el primero, e incluso, para sorpresa de Agustín, se pronuncia al respecto “con suficiente claridad”<sup>399</sup>. Por medio de la remisión de los pecados, que es plena, total y perfecta<sup>400</sup>, ya que todos los pecados son perdonados<sup>401</sup>, el hombre recobra la inocencia original<sup>402</sup>. No obstante, al considerar el pecado exclusivamente en su faceta jurídica y moral, Pelagio entendía que la gracia de Cristo, al perdonar la culpa, sólo sirve para evitar el castigo. Negadas las consecuencias del pecado original a nivel ontológico, esto es, la degradación que el hombre se había

---

<sup>396</sup> *SL* XIII, 22.

<sup>397</sup> Cf. *GLA* XIII, 25-XVIII, 37; *CI* II, II, 4 y *CI* VI, XVI, 41.

<sup>398</sup> *CIOI* I, 84.

<sup>399</sup> Cf. *GCPO* I, XXXIX, 43.

<sup>400</sup> Cf. *PMR* II, VII, 9.

<sup>401</sup> Cf. *GP* XII, 28.

<sup>402</sup> Cf. *CIOI* VI, 19.

infligido a sí mismo, no podía tampoco atisbarse siquiera el poder de la gracia de restituir la divina hermosura interior con que Dios lo había embellecido (1.3.). Por tanto, la doctrina pelagiana restringía drásticamente los prodigios del obrar divino. De ahí que, para corregir el error, Agustín haya debido remarcar el segundo aspecto mencionado de la acción de la gracia divina, esto es, la justificación del hombre. En este contexto deben leerse las expresiones de irritación que Agustín, no pocas veces, dirige a sus obstinados polemistas: en todo caso, la naturaleza humana “necesita un Cristo redentor, libertador, purificador y salvador, y no un adulador como Pelagio, Celestio o Juliano”<sup>403</sup>.

En efecto, como ha quedado ampliamente sugerido en el presente capítulo, el íntimo obrar de Cristo nos justifica por medio de un prolongado y paulatino proceso de «generación espiritual»<sup>404</sup> por medio del cual el hombre caído consigue levantarse, triunfar de la concupiscencia carnal<sup>405</sup>, y de terreno, hacerse celestial<sup>406</sup>. Así, la gracia de Cristo no sólo suscita el perdón de los pecados, como pensaba Pelagio<sup>407</sup>, sino que además nos previene de volver a cometerlo<sup>408</sup>, generando la renovación íntima de todo nuestro ser<sup>409</sup>. Por tanto, la justificación, en su sentido más pleno, no es otra cosa que una suerte de deificación. Se trata, efectivamente, de la divinización del hombre en tanto es recreado por Cristo a imagen de Dios, convertido en hijo adoptivo suyo y templo del Espíritu Santo<sup>410</sup>.

Fiel heredero de la filosofía neoplatónica, San Agustín recurre una vez más a la noción de «participación» para dar cuenta del efecto «justificador» de la gracia divina. Pues así como la creación había sido pensada en términos de «participación» con respecto a su Creador, de quien recibe el ser y por quien subsiste en la existencia (1.1.); así también, entiende él, los hombres están llamados a «participar» de la divinidad de Cristo para recibir su justificación<sup>411</sup>. El fin último de la justificación, planteada en términos de participación, no es otro que la identificación plena y total con Cristo. Al hacerse parte de la vida de Cristo, el hombre participa de su divinidad y queda así divinizado. Por eso estamos llamados a participar de su Cuerpo místico e incluso a hacernos completamente uno con Él<sup>412</sup>. Pero la unión entre Cristo, cabeza, y los hombres, sus miembros, no se funda en la mera observancia de la moralidad cristiana, sino en la realidad de la vida sobrenatural de la gracia por la cual nos hacemos ontológicamente semejantes al Salvador. La experiencia de la gracia misma constituye, entonces, una participación sobrenatural en Dios, que no es sino un modo

---

<sup>403</sup> *CI* III, III, 9.

<sup>404</sup> *PMR* I, XXXI, 60.

<sup>405</sup> Cf. *PMR* II, XXIII, 37.

<sup>406</sup> Cf. *PMR* I, XXXI, 60.

<sup>407</sup> Cf. *GCPO* I, XXXVII, 41.

<sup>408</sup> Cf. *NG* LV, 65; *CIOI* VI, 15-16.

<sup>409</sup> Cf. *CIOI* VI, 18; *NG* XX, 22.

<sup>410</sup> Cf. *PMR* I, X, 11.

<sup>411</sup> Cf. *PMR* II, XXIV, 38.

<sup>412</sup> Cf. *PMR* I, XXXI, 60.



de obrar, pero fundamentalmente, de ser, donde se manifiestan la omnipotencia, la misericordia y el amor divinos. La vida del hombre llamado a la conversión no es, en suma, sino un camino progresivo de identificación con Cristo por medio del cual nuestra condición actual se orienta hacia su más alto grado de perfección en justicia y santidad; realidades de la vida sobrenatural que resultan, de suyo, inaccesibles desde la comprensión pelagiana<sup>413</sup>. “Nuestro Señor Jesucristo vino al mundo en carne y, después de tomar la forma de esclavo, se hizo obediente hasta la muerte de cruz; y con esta dispensación de su gracia misericordiosísima a todos, [...] como miembros de su cuerpo, se constituyó en cabeza con el fin de que ganasen el reino de los cielos”<sup>414</sup>.

### 2.3. SANACIÓN, DELEITE Y LIBERACIÓN; LOS EFECTOS DEL OBRAR DIVINO

Ahora bien, dado que la nueva vida en virtud de la cual el hombre se hace partícipe de la vida divina supone profundas transformaciones en todo su ser, Agustín debió recurrir a diferentes imágenes bíblicas para dar cuenta del vasto influjo que la gracia divina ejerce sobre la naturaleza humana<sup>415</sup>. Una de las más importantes, sin lugar a dudas, es la consideración de la gracia de Cristo como medicina para el hombre: *de medicina agimus, quo nomine Christus gratiam suam vocari voluit*; “llamamos medicina a la que Cristo quiso llamar gracia suya”<sup>416</sup>. Se trata, en efecto, de la *gratia sanans* o «gracia medicinal», esto es, de “la gracia de Dios, que se nos da como una medicina por el Mediador”<sup>417</sup>. Porque, según hemos podido estudiar, aunque rebosante de salud en su origen, la naturaleza humana, como consecuencia de la prevaricación de Adán, cayó gravemente enferma aquejada por los vicios del pecado original (1.3.). “Lo que con frecuencia acaece en las enfermedades del cuerpo, pudo también suceder en aquel gran pecado antiguo de nuestro primer padre, en el que toda la naturaleza humana quedó viciada”<sup>418</sup>. De manera que el hombre, en cuanto a “todos los bienes que posee en su constitución, la vida, los sentidos, la inteligencia, los ha recibido del soberano Creador y Artífice. Mas el vicio, que obscurece y debilita tales bienes naturales, de tal modo que necesita la iluminación y el remedio, no es obra de su inculpable Creador, sino

---

<sup>413</sup> Cf. *In Iohannis evangelium tractatus* XXI, 8. “La doctrina del cuerpo místico es expresión de la participación en la vida de Dios por medio de Cristo, es una manifestación de la divinización del hombre. «Alegrémonos porque no sólo hemos sido hechos cristianos, sino también Cristo»”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, p. 402.

<sup>414</sup> *PMR* I, XXVI, 39.

<sup>415</sup> “Inútilmente buscará el lector un concepto claro e inequívoco en la descripción agustiniana de la acción de la gracia. En el mejor de los casos puede comprobar que numéricamente prevalecen las afirmaciones [...] que proclaman una forma de actuación de la gracia como universalmente eficaz, necesaria para todos, determinante e irresistible, siendo menor el número de textos [...] que hablan de una acción de la gracia paciente, serena, acogedora, estimulante y, en una palabra, dialógica, como en esta plegaria de las *Confesiones*: «Con mano suavísima ... trataste y configuraste mi corazón» (*Conf.* VI, 5, 7; PL 32, 722s)”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, pp. 145-146.

<sup>416</sup> *CIOI* III, 149.

<sup>417</sup> *NG* LXVII, 80.

<sup>418</sup> *CIOI* II, 177.

consecuencia del pecado original, que fue cometido por el libre albedrío”<sup>419</sup>. Como vimos (1.3.), no es sino en la voluntad del hombre donde se esconde el motivo por el cual su “naturaleza, creada buena, viciada por el pecado, necesita ser sanada por Cristo médico”<sup>420</sup>.

Al respecto, si bien es cierto que en condiciones normales el hombre es perfectamente capaz de sanar por sí mismo, en el caso de la afección heredada desde Adán la situación es mucho más comprometida: escapa a sus posibilidades concretas recuperar la salud perdida independientemente de la asistencia sanadora de la gracia divina (2.1.). Por eso Agustín declara que no está “en la mano del hombre el remedio de la salvación lo mismo que estuvo el principio de la enfermedad”<sup>421</sup>. Por aquella decisión trágica y lamentable de desobediencia a Dios, el primer hombre enfermó al punto de resultar incapaz de sanarse a sí mismo: la voluntad, después de obrar semejante mal, quedó absolutamente impotente para volver a elegir el bien (1.3.). Desde entonces, el único antídoto eficaz para revertir los insalubres estragos que el pecado provocó en el género humano no ha sido otro que el «socorro terapéutico» de la gracia de Cristo. He aquí, desde una nueva perspectiva, la razón fundamental de la polémica protagonizada por San Agustín contra los pelagianos: “nuestra cuestión versa sobre la naturaleza humana viciada y sobre la gracia de Dios, con que sana por mediación de Cristo Médico, de quien no tendría ninguna necesidad si estuviera sano el hombre, a quien Pelagio describe fuerte y dotado de suficiente energía moral para poder no pecar”<sup>422</sup>. Precisamente, puesto que el monje bretón negaba el pecado original como condicionamiento ontológico de propensión hacia el mal y la necesidad de recibir un auxilio que, al modo de portentoso fármaco, resolviera su «enfermedad congénita», San Agustín debe advertirle: “le decimos que para pecar le bastó el libre albedrío, donde está el origen de la ruina; y que para volver a la justicia tiene necesidad de Médico, porque no está sano [...]. Y de esta gracia no dice nada absolutamente [...], como si con su sola voluntad pudiera curarse, como con ella sola se pudo estragar”<sup>423</sup>. Pero a pesar de la tenaz insistencia de nuestro incansable pensador, Pelagio, naturalmente, jamás reconoció que, debilitada desde el alumbramiento, toda la humanidad, “derivada por nacimiento de Adán, reclama un médico por no hallarse sana”<sup>424</sup>.

Ahora bien, si la desobediencia ocasionó la enfermedad del hombre caído, ésta, a su vez, provocó la debilidad y la ignorancia que, según hemos adelantado (1.3.), constituyen las consecuencias inmediatas del pecado original. Dice Agustín: “el mal uso que hizo [Adán] de la salud fue causa de que se arraigase en él [la enfermedad]; y el hombre, ya enfermo con tal vicio, o

---

<sup>419</sup> NG III, 3.

<sup>420</sup> CIOI III, 37.

<sup>421</sup> NG XXX, 34.

<sup>422</sup> NG LXIV, 76.

<sup>423</sup> NG XXIII, 25.

<sup>424</sup> NG III, 3.

por flaqueza o por ceguera, comete muchos males”<sup>425</sup>. En efecto, no hay falta en el hombre que no proceda, en último término “bien por ignorancia de la verdad, bien por deleitarse en la iniquidad, bien a causa de entrambos males: ceguera y flaqueza”<sup>426</sup>. Con ello el hiponense pone de relieve que, aun cuando la caída de Adán haya afectado al ser humano en su conjunto (1.3.), lo hizo de un modo particular sobre las dos facultades de cuyo desempeño conjunto depende la prosecución del bien; nos referimos, claro está, al entendimiento y la voluntad. Porque, evidentemente, si por el entendimiento juzgamos y conocemos lo que es bueno, por la voluntad lo estimamos y elegimos<sup>427</sup>. Por eso Agustín entiende que la eficacia de la gracia divina, cuya acción sanadora se manifiesta, preferente aunque no exclusivamente, sobre estas dos facultades, debe operar bajo un doble dinamismo: si frente a la ignorancia de la mente surge el obrar de Dios como luz interior<sup>428</sup>, contra la inclinación perversa de la voluntad hacia el mal aflora la acción divina como fortaleza para optar eficazmente por el bien<sup>429</sup>.

Pero además, según Agustín, la gracia de sanación no sólo nos cura de nuestra enfermedad del pecado en el presente, sino que también nos previene de volver a cometerlo. Ciertamente, San Agustín debió insistir sobre este punto puesto que Pelagio negaba la necesidad «preventiva» de la gracia. Sin embargo, mucho antes de enfrentarse con aquél, el santo doctor se pronuncia sobre ello con las siguientes palabras: “a tu gracia atribuyo y a tu misericordia el que hayas derretido mis pecados como hielo. A tu gracia también atribuyo todo el mal que no hice [...]. Y todo me ha sido perdonado, lo reconozco, tanto lo malo que hice espontáneamente como lo que guiado por ti no hice”<sup>430</sup>. En suma, la cura que Dios, por intermedio del Espíritu Santo y en virtud de los méritos de Jesucristo, ofrece a los hombres, ilumina e inspira el poder de sus facultades de tal modo que el entendimiento se revela capaz de vislumbrar verdades de un orden superior a la vez que la voluntad se descubre apta para pronunciarse en favor de ellas<sup>431</sup>. Con todo, si bien estas transformaciones ponen de manifiesto la potestad de Dios para hacer que el hombre recupere y conserve la salud perdida, no revelan, sin embargo, la necesidad que el hombre tiene de recobrar, además, su gusto por el bien. Para ello debemos abordar la *gratia delectans*.

En efecto, según hemos estudiado, dado que nuestra voluntad no sólo se mueve impulsada por motivos racionales sino también por estímulos afectivos y emocionales, cuando tomamos una

---

<sup>425</sup> NG XXX, 34.

<sup>426</sup> CDEP I, III, 7.

<sup>427</sup> Cf. LA III, XIX, 52.

<sup>428</sup> Cf. C VIII, XII, 29.

<sup>429</sup> Cf. AS I, II, 21.

<sup>430</sup> C II, VII, 15.

<sup>431</sup> “Con los nombres de iluminación e inspiración se designan las dos formas de influjo que Dios ejerce en el entendimiento y voluntad del hombre para elevar sus obras a una categoría de justicia superior. Lo cual no significa que la primera Causa no pueda actuar o no actúe en otras facultades inferiores, como la imaginación y el apetito sensitivo, así como hay también unas gracias externas, que se dan aun sirviéndose de otras criaturas, cuya acción es ordenada por la divina Providencia para la santificación de sus escogidos”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 50.

decisión no sólo lo hacemos guiados por la comprensión de nuestra razón, sino animados también por el deseo de nuestro corazón (1.1.-1.3.). A raíz de ello, precisamente, Agustín enuncia: “mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija”<sup>432</sup>. Por eso, aunque el socorro divino enseñe a nuestra razón el camino hacia el bien y otorgue eficacia a nuestra voluntad para elegirlo, sólo podemos abrazarlo si además nuestro corazón se muestra capaz de deleitarse en él. “No se abraza el bien [...] si al mismo tiempo el bien no nos deleita y no se ama. Por eso, para que el bien sea amado, la caridad divina es derramada en nuestros corazones [...] por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado”<sup>433</sup>. Por consiguiente, mediante la gracia de su auxilio Dios no sólo debe brindar a la naturaleza enferma una profunda acción terapéutica con el objeto de curarla por completo, sino que además debe restituir en el corazón del hombre caído su amor por el bien. En este sentido Agustín declara: *gratia Dei ex nolente volentem facit*; “la gracia de Dios hace querer al que no quería”<sup>434</sup>.

Pese a que después de la caída el hombre conservó su aptitud para amar, de hecho nace absolutamente impotente para deleitarse en el verdadero bien e incapaz, por tanto, de amar realmente a Dios. Desde entonces, aquel amor que nos había sido confiado para elevarnos a lo más alto, nos retiene, en cambio, sumidos en lo más bajo, esto es, entretenidos en un disfrute apasionado y desmedido en las creaturas. El hombre, que por la desobediencia de Adán se amó a sí mismo hasta el desprecio de Dios, descubre, entonces, que su facultad volitiva es prácticamente estéril para volver a elegir a su Creador. Por colocar toda su atención y deleite en las creaturas, el hombre permanece abrazado exclusivamente a ellas y, de este modo, vive de espaldas a Dios, prolongando en cada uno de sus actos la raíz de todo pecado que, según hemos visto, no es sino *aversio a Deo et conversio ad creaturas* (1.3.). Esta es, precisamente, la mala voluntad que Dios, por medio de su «gracia deleitante», viene a deshacer.

Alzado como uno de los estandartes más emblemáticos de su doctrina sobre la gracia, Agustín recurre a la *gratia delectans* no sólo en sus numerosos escritos antipelagianos sino a lo largo de su vastísima producción. Sin lugar a dudas, pocos tuvieron la oportunidad de conocer tan íntimamente y en un grado semejante, los frutos de esta gracia portentosa. Pues bien, la «gracia del deleite» consiste en una especial intervención divina que transforma radicalmente nuestro corazón restituyéndole su gusto por el bien y, por extensión, su amor a Dios. En términos bíblicos, esta gracia lleva a cabo la «conversión de nuestro corazón de piedra en corazón de carne», como lo prometió Dios por el profeta Ezequiel<sup>435</sup>. De manera que, si por la «gracia de sanación» el hombre recobra progresivamente la salud perdida, por la «gracia deleitante» adquiere nuevamente su capacidad para amar a Dios. “Hay a quienes deleita el pecar, no quieren o detestan la justicia, pero

---

<sup>432</sup> C XIII, IX, 10.

<sup>433</sup> SL III, 5.

<sup>434</sup> CIOI III, 122.

<sup>435</sup> Cf. PS VIII, 13; Ez. 11, 19.

para amarla es preciso que prepare Dios las voluntades [...]; y poco a poco va creciendo este poder, con más rapidez en unos, más lentamente en otros, cada uno según le fuere otorgado por Dios, el único que puede restaurar la salud perdida en el hombre”<sup>436</sup>. En síntesis, para que nuestra mala voluntad, viciada por el pecado, llegue a ser nuevamente buena, es imprescindible que opere esta gracia y nos devuelva la experiencia del atractivo por el bien y el disgusto por el mal. Pues “nadie puede, si no es por la gracia de Cristo, tener [...] voluntad para hacer el bien que quiere o evitar el mal que odia”<sup>437</sup>.

En cambio, si el gusto por el bien dependiera efectivamente de nosotros mismos, entonces esta inclinación no resultaría tan voluble e impredecible como de hecho se manifiesta. Como es claro, el argumento de Agustín consiste en afirmar que si el placer por obrar el bien perteneciera a las posibilidades concretas del hombre caído, entonces su corazón sería mucho más firme y consecuente a la hora de desearlo. “Así se explica cómo cada uno de nosotros, cuando queremos emprender, ejecutar o acabar una obra buena, unas veces tenemos luces y otras no, unas veces experimentamos deleite y otras no, para que conozcamos que no es de nuestra cosecha, sino regalo de Dios, esa luz y suavidad para obrar [bien]”<sup>438</sup>. Pero cuidémonos de no malinterpretar a nuestro pensador: según podremos estudiar más adelante (3.2.), aunque Dios tenga la iniciativa, no es Él quien quiere por nosotros, sino que somos efectivamente nosotros mismos quienes, aunque asistidos, queremos el bien cuando lo hacemos: “para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera”<sup>439</sup>. Así, “no hay duda de que Dios obra en el alma hasta la misma voluntad de creer y que en todas las cosas nos previene su misericordia; mas el consentir o el disentir del llamamiento divino es, como ya dije, obra de la propia voluntad”<sup>440</sup>.

De manera que “cuando a nosotros nos atraen cosas que nos ayudan a elevarnos a Dios, eso mismo es fruto de la inspiración y don de la gracia divina, no resultado de nuestros empeños y habilidades y mérito de nuestras obras, pues para que la voluntad se esfuerce [...] Él nos concede la fuerza, Él nos presta su ayuda”<sup>441</sup>. Para los hijos de Adán, el disfrute suscitado por el bien es siempre producto, en último término, de la «gracia deleitante»: frente a aquella meta sublime no somos nosotros mismos sino sólo Dios quien, señalándonos el camino hacia el bien, puede, de hecho, impulsarnos por él. Por tanto, Dios no sólo debe iluminar a los hombres en sus cegueras y sostenerlos en sus flaquezas, propio de la «gracia medicinal», sino que además debe saciarlos con las exquisiteces más eminentes de su «gracia deleitante» para que la observancia de la ley no sea

---

<sup>436</sup> *CIOI* VI, 11.

<sup>437</sup> *CIOI* III, 112.

<sup>438</sup> *PMR* II, XVII, 27.

<sup>439</sup> *GLA* XVII, 33.

<sup>440</sup> *SL* XXXIV, 60.

<sup>441</sup> *AS* I, II, 21.

ocasión de amargas experiencias sino, muy por el contrario, fuente de dulces placeres: *benedicto dulcedinis, est gratia Dei, qua fit in nobis ut nos delectet et cupiamus, hoc est, amemus, quod praecepit nobis*; “bendición de dulzura es la gracia de Dios, por la que se obra en nosotros que nos deleite y que deseemos, es decir, que amemos lo que nos manda”<sup>442</sup>.

Precisamente, la conversión operada en el corazón humano no se da de un modo violento o intempestivo, sino que, muy por el contrario, Dios nos mueve sin empujarnos, nos enamora sin hechizarnos, nos cautiva sin hipnotizarnos; en una palabra, Él obra siempre “con mano suavísima y llena de misericordia”<sup>443</sup>. Por eso el hiponense afirma: “no es que la voluntad se vea forzada como una esclava a obrar el bien o el mal, sino que, libre de su esclavitud, es suavemente atraída por su libertador con la dulzura del amor, no por la amargura servil del temor”<sup>444</sup>. Efectivamente, San Agustín pone gran cuidado en subrayar el carácter amoroso y deferente con que la «gracia deleitante» opera en nuestro interior, invitándonos a optar por un rumbo de acción particular, por medio del atractivo de su dulzura. Entonces, si de elegir el bien se trata, “la voluntad humana es preparada por el Señor”<sup>445</sup>, no mediante actos de coacción o violencia, sino atrayéndonos tiernamente hacia sí: *voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest*; “la voluntad no puede ser movida de ningún modo si no se le brinda algo que le engolosine y atraiga el ánimo”<sup>446</sup>. Clásico se ha hecho un pasaje en el que nuestro pensador profundiza, casualmente, esta idea: “es poco decir que eres atraído voluntariamente; eres atraído [...] con mucho agrado y placer”<sup>447</sup>. “Pones delante de una oveja un ramo verde, y la atraes. Muestras a un niño un puñado de nueces, y corre hacia ti; corre porque es atraído, porque lo lleva el amor; sin ninguna lesión de cuerpo corre, porque lo arrebatara una fuerza del corazón”<sup>448</sup>. Esto es, precisamente, lo que Dios obra en nosotros sin ejercer presión ni ponernos en aprietos “pues nadie puede ser justo si no quiere; pero hace la gracia de Dios querer al que no quería”<sup>449</sup>. Aunque un corazón descarriado por el pecado parezca indefectiblemente condenado a complacerse en el mal, Dios, que es precisamente “aquel que tiene las riendas de los corazones humanos”<sup>450</sup>, puede actuar sobre él despertando sus deseos más sublimes por el bien. “Para que quiera es atraído con admirables trazas por aquel que sabe obrar interiormente en los mismos corazones de los hombres, no para que los hombres crean contra su voluntad [...], sino para que los que no quieren quieran”<sup>451</sup>. Por tanto, así como en el hombre caído impera el deleite en el mal y la satisfacción en los deseos

---

<sup>442</sup> CDEP II, X, 21.

<sup>443</sup> C VI, V, 7.

<sup>444</sup> CIOI III, 112.

<sup>445</sup> SP V, 10.

<sup>446</sup> AS I, II, 22.

<sup>447</sup> In Iohannis evangelium tractatus XXVI, 4.

<sup>448</sup> In Iohannis evangelium tractatus XXVI, 5.

<sup>449</sup> CIOI III, 122.

<sup>450</sup> CG XIV, 45.

<sup>451</sup> CDEP I, XIX, 37.

desordenados, en el hombre redimido surge, en cambio, el gusto por el bien y el auténtico deseo por cumplir la ley. La «gracia deleitante» lleva a cabo una suerte de sublimación de nuestro amor equivocado en un deleite exquisito que nos devuelve la capacidad de amar a Dios, nuestro verdadero fin. En consecuencia, “nada más provechoso para nosotros que dejarnos mover por quien no puede mover sino santamente, y cuando esto hiciéremos, tengamos por cierto que nuestra libertad ha sido ayudada para obrar [bien]”<sup>452</sup>.

De esta manera arribamos a la tercera imagen de la gracia divina con la que, en 2., prometimos dar conclusión al presente capítulo: nos referimos, claro está, a la «gracia liberadora», verdadera clave de bóveda de nuestra investigación. En sentido estricto, su tratamiento, más que un último aporte a lo ya analizado, pretende desarrollar más bien una nueva consideración de la acción de la gracia divina a la luz de su aspecto más esencial, no pocas veces señalado hasta aquí: la dimensión redentora del auxilio de Dios. A fin de cuentas, como hemos visto, “nadie, absolutamente nadie se ha librado, nadie se libra, nadie se librará sin la gracia del Redentor”<sup>453</sup>, pues, aunque “los hombres son hijos de Dios en cuanto son hombres, [...] están sujetos al demonio en cuanto son pecadores, si no son liberados de tal sujeción”<sup>454</sup>.

Coherente una vez más con las Sagradas Escrituras, en este caso respecto de la concepción de la libertad como liberación del mal, San Agustín entiende la *gratia liberatrix* o «gracia liberadora» como el socorro de Dios por medio del cual somos emancipados de los lazos del pecado y, de este modo, nos hacemos libres para adherir, efectivamente, al bien. Porque “escrito está: ‘Si el Hijo os libra, seréis verdaderamente libres’; [...] es decir, nos hacemos libres cuando Dios encamina nuestros pasos y la iniquidad no nos domina”<sup>455</sup>. Ciertamente, si por la desobediencia del primer Adán los hombres quedaron condenados al cautiverio del pecado, por la obediencia del segundo Adán, esto es, de Cristo Jesús, reciben la liberación: “todo el género humano nace sujeto a la culpa del primer Adán, de la que nadie puede libertarse si no es por la justicia del Adán segundo”<sup>456</sup>. En esto estriba, precisamente, el sentido último del Cristianismo que la postura pelagiana desvirtuaba, en el mejor de los casos, por las astutas omisiones en su propuesta (1.3.-2.2.). Cristo no es un mero maestro, sino el Libertador por excelencia: Él no sólo nos enseña con su ejemplo sino que, ante todo, nos libera con su gracia. Y a tal fin, desanda los pasos dados por Adán, obedeciendo con docilidad, incluso hasta la muerte en cruz, para destruir la desobediencia con que aquél había desoído lo dispuesto por Dios. De ahí que Agustín sostenga:

---

<sup>452</sup> GP III, 7.

<sup>453</sup> GCPO II, XXIX, 34.

<sup>454</sup> CDEP I, XVIII, 36.

<sup>455</sup> CIOI VI, 15.

<sup>456</sup> PS II, 3.

“En la cuestión de los dos hombres, por uno de los cuales hemos sido vendidos bajo el pecado, por el otro somos rescatados de los pecados [...], el primero nos perdió a nosotros en sí mismo, ejecutando su voluntad en lugar de la de aquel por quien había sido hecho, el segundo nos hizo salvos en sí mismos, no haciendo su voluntad, sino la de aquel por quien había sido enviado; en la cuestión, digo, de estos dos hombres consiste propiamente la fe cristiana”<sup>457</sup>.

Por eso, “cuando decimos que el albedrío, libre para el mal, debe ser liberado por la gracia de Dios para obrar el bien, la afirmación se dirige contra los pelagianos”<sup>458</sup>. Ellos, que sólo veían en Cristo un ejemplo de vida moral, despreciaban su jerarquía de Redentor y, por tanto, la necesidad inapelable que los hombres tienen de recibir su gracia para salvarse. En todo caso, el hombre “necesita un Cristo redentor, libertador, purificador y salvador, y no un adulador como Pelagio, Celestio o Juliano”<sup>459</sup>. De ahí la vehemencia de las siguientes palabras: *gratia ergo Dei, non qua instituat, sed qua restituat, quaeratur; quae ab isto sola clamatur non esse necessaria, cum tacetur*; “búsqese, pues, la gracia de Dios; no aquélla que constituye el conjunto de bienes de la creación, sino la que obra su reparación, que Pelagio la da como innecesaria, pues ni siquiera la menciona”<sup>460</sup>.

En consecuencia, “hemos de formarnos una idea exacta de la gracia de Dios por mediación de Jesucristo, nuestro Señor, por la cual solamente son librados los hombres del mal y sin la cual no hacen absolutamente ningún bien, ora de pensamiento, ora de deseo y amor, ora de obra”<sup>461</sup>. Porque, si después de la caída la voluntad humana conservó su carácter inalienable y autodeterminante, malogró, en cambio, su capacidad de elegir el bien por sí misma. Dicho de otro modo, aunque capaz de elegir por sí mismo, el hombre caído, sin el auxilio de Dios, ya no puede elegir el bien. “Nosotros no decimos que el libre albedrío haya perecido en la naturaleza humana por el pecado de Adán, sino que tiene potencia en los hombres sujetos al demonio para pecar; pero para vivir bien y piadosamente no tiene potencia si la misma voluntad no fuere liberada por la gracia de Dios y auxiliada en toda obra buena de acción, de palabra y de pensamiento”<sup>462</sup>. Por el auxilio de Cristo queda superada, entonces, la servidumbre al pecado y surge nuevamente la libertad para obrar bien.

Pero, según Agustín, la libertad para el bien, lejos de suponer la ausencia de limitaciones para el hombre en general, y para su voluntad en particular, implica el sometimiento a una nueva e inexorable constelación de condicionamientos. En otras palabras: o nuestra voluntad es esclava del

---

<sup>457</sup> GCPO II, XXIV, 28.

<sup>458</sup> CDEP III, X, 26.

<sup>459</sup> CI III, III, 9.

<sup>460</sup> NG LIII, 62.

<sup>461</sup> CG II, 3.

<sup>462</sup> CDEP II, V, 10.



mal y entonces pecamos inexorablemente como hijos de Adán, o bien nos volvemos servidores de la justicia, en tanto hombres redimidos, y sólo entonces disfrutamos de la libertad para querer y obrar el bien. “Siempre, por tanto, gozamos de libre voluntad; pero no siempre ésta es buena; porque o bien es horra de justicia, si al pecado sirve, o bien es horra de pecado, si sirve a la justicia, y entonces es buena”<sup>463</sup>.

Por tanto, la gracia divina da lugar en el hombre a un estado superior. Por amor, Cristo nos libera de nuestro amor desordenado, que en el mejor de los casos nos lleva a acatar la ley por temor, para hacernos, por el contrario, amantes de la voluntad de Dios, y así, fieles observantes de la misma. Porque, en sentido estricto, el amor es condición de posibilidad para cumplir efectivamente la ley: si el “precepto [...] se cumple, no por amor de la justicia, sino por temor del castigo, se cumple servilmente; no se cumple con pura libertad, por consiguiente, no se cumple. Porque no es bueno el fruto que no brota de la raíz de la caridad”<sup>464</sup>. Por eso Cristo, al derramar su sangre para borrar nuestros pecados y destruir las cadenas del cautiverio que nos oprimían, suprime nuestra relación servil con el demonio para devolvernos la dignidad de hijos de Dios y convertirnos, así, en generosos servidores suyos. “Los hombres son hijos de Dios en cuanto son hombres, pero [...] están sujetos al demonio en cuanto son pecadores, si no son liberados de tal sujeción”<sup>465</sup>. Entonces, de la falsa libertad del propio capricho, que no es sino esclavitud al vicio y al pecado, el hombre pasa a gozar de la verdadera libertad, esto es, de la mansedumbre que lo hace dócil a cumplir el bien, celoso del respeto a la justicia, y en definitiva, obediente a los designios de Dios. “No están, por tanto, libres de la justicia sino por el arbitrio de la [mala] voluntad; no están libres del pecado sino por la gracia del Salvador”<sup>466</sup>.

En suma, la libertad recibida por Dios, lejos de suponer la pura indeterminación del libre albedrío, constituye, por el contrario, la oportunidad de someter la voluntad a un condicionamiento, no ya terreno, sino celestial, no ya concupiscente (1.3.) sino caritativo (1.1. y 2.1.). Por eso Agustín, elevando la voz, declara: *huc ergo transeant qui sub lege sunt, ut ex servis filii fiant; nec sic tamen, ut servi esse desistant; sed ut tamquam filii domino et patri liberaliter serviant, quia et hoc acceperunt*; “que lleguen, pues, hasta aquí los que viven esclavos de la ley, para que de esclavos se conviertan en hijos; mas no, sin embargo, de suerte que dejen de ser esclavos, sino para que lo sean con la verdadera libertad, como de hijos que sirven a su Señor y padre. Porque también les fue concedida esta gracia”<sup>467</sup>. Los resortes que en el Antiguo Testamento impulsaban la voluntad humana según el temor mezquino y el interés egoísta, dan lugar, a partir del Nuevo Testamento, a una disposición interior desbordante de amor y confianza en los designios provenientes de lo Alto.

---

<sup>463</sup> GLA XV, 31.

<sup>464</sup> SL XIV, 26.

<sup>465</sup> CDEP I, XVIII, 36.

<sup>466</sup> CDEP I, II, 5.

<sup>467</sup> SL XXXII, 55.

De ahí, efectivamente, la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua y del hombre nuevo sobre el viejo: el amor que reemplaza el temor hace del hombre un ser noble, bueno y libre que confía en su Dios porque sabe que, no sólo es su Creador (1.1.), sino fundamentalmente su Redentor (1.3.-2.3. y 3.2.). La amargura de la sumisión al pecado sede espacio a una dulce satisfacción por complacer a Dios: “nadie puede, si no es por la gracia de Cristo, tener libre arbitrio de la voluntad para hacer el bien que quiere o evitar el mal que odia; y no es que la voluntad se vea forzada como una esclava a obrar el bien o el mal, sino que, libre de su esclavitud, es suavemente atraída por su libertador con la dulzura del amor, no por la amargura servil del temor”<sup>468</sup>. Aquí reside, propiamente, la verdadera libertad humana, la realización del hombre en su sentido más pleno y, en consecuencia, el acceso a una felicidad real.

---

<sup>468</sup> *CIOI* III, 122.

### 3. LIBERTAD AGRACIADA

Conforme a lo prometido en reiteradas ocasiones (1. y 2.), y gracias al largo itinerario recorrido hasta aquí, en el presente capítulo podremos finalmente abocarnos a desentrañar las dificultades que supone, en el seno de la propuesta agustiniana, la vinculación entre la libertad del hombre y la gracia de Dios. A tal fin, en 3.1., estudiaremos la noción de libertad en su sentido más propio, sus características distintivas frente al libre albedrío, así como sus principales diferencias, fundamentalmente, respecto de la postura pelagiana, pero también en relación con la maniquea. De este modo pondremos de manifiesto el nexo inextricable con que Agustín asocia, desde un punto de vista estrictamente teórico, la libertad humana a la gracia divina. Entonces, en 3.2., analizaremos la relación que, de hecho, puede surgir entre el Creador y la creatura: si por una parte Dios es el hacedor de toda iniciativa humana hacia el bien, por la otra, no es sino el hombre mismo, quien, al aceptar o rechazar el ofrecimiento de la gracia, se yergue como el verdadero protagonista en este misterioso vínculo de cooperación mutua. Sin embargo, a fin de adentrarnos en lo más profundo de este misterio, en 3.3., deberemos desarrollar la «doctrina de la predestinación», atendiendo, en particular, a los excesos en los que incurrió el hiponense en su debate contra los semipelagianos. Descubriremos así que detrás de las dificultades netamente teológicas del asunto que tenemos entre manos se esconde un pensamiento filosófico de gran rigurosidad lógica.

#### 3.1. LIBERTAD, LIBRE ALBEDRÍO, GRACIA Y PECADO

Según se habrá advertido, en San Agustín, las nociones de «libertad» y «libre albedrío» lejos de constituir una sinonimia, poseen, cada una de ellas, una connotación muy singular. Si por un lado hemos tenido ocasión de abordar el concepto de «libre albedrío» o «voluntad» prácticamente desde el comienzo de nuestras páginas (1.2.); por el otro, sólo hemos podido mencionar la noción de «libertad», en su sentido más propio, hacia el final del último capítulo (2.3.). Como constataremos en breve, este orden no es arbitrario: la comprensión de la «libertad» agustiniana exige, ante todo, el conocimiento del «libre albedrío», pero también, y de un modo particular, una visión amplia de la divina gracia<sup>469</sup>. Por este motivo, recién ahora estamos en condiciones de avanzar en el estudio de

---

<sup>469</sup> “Los mejores especialistas opinan que, al final de su vida, se da en Agustín un enriquecimiento, una visión más matizada de la complejidad de la libertad humana, que se pone de manifiesto al entrar en una relación inextricable, pero muy rica en contenidos, con la acción gratuita e inconceptualizable de Dios. Agustín, a través de un proceso dialéctico, que no necesariamente ha de ser lineal, afirma la libertad del hombre en sus primeras obras (tesis), la acción soberana de la gracia en otras obras posteriores (antítesis), hasta llegar en sus escritos de madurez y ancianidad a afirmar ambas realidades, contradictorias en apariencia (síntesis)”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, p. 302.

este complejo asunto que, como es manifiesto, constituye el corazón mismo de nuestra investigación.

Sin embargo, antes de comenzar, debemos hacer notar que distinguir con precisión las nociones de «libertad» y «libre albedrío» en los escritos de nuestro autor puede no ser tarea sencilla. San Agustín recurre a una terminología que, lejos de ser constante, varía de manera sostenida e injustificada, tanto a lo largo de su producción como, en ocasiones, dentro de una misma obra. Ante esta realidad, no es raro que el lector desprevenido se vea ciertamente desconcertado. En el mejor de los casos, el norafricano opta por denotar la diferencia sirviéndose de pares de fórmulas como, por ejemplo: «*libertas*» - «*liberum arbitrium*», o también, «*libertas maior*» - «*libertas minor*». Con todo, fiel a su estilo asistemático y por momentos oracular, nuestro Padre de la Iglesia hace gala de una peculiar habilidad para confundir, con total despreocupación, tanto las ideas como los términos de «libertad» y «libre albedrío». Por tal motivo, los estudiosos sugieren llevar a cabo una lectura muy detenida de su escritos, procurando reparar, sobre todo, en el contexto histórico y literario en el que dichas nociones son empleadas<sup>470</sup>. Por supuesto, en lo que a nosotros respecta, evitaremos entrar en las sinuosas hipótesis que pretenden justificar semejantes descuidos<sup>471</sup>. En adelante, nos bastará referirnos a la concepción agustiniana de «libertad» por medio del término *libertas*, y a la de «libre albedrío» o «voluntad» sirviéndonos de la noción de *liberum arbitrium*.

Pues bien, un muy buen ejemplo de esta falta de rigor en relación con la noción de «libertad» en un sentido laxo, es la caracterización que Agustín hace del *liberum arbitrium* como fundamentalmente «libre», y si bien guarda una relación directa con la libertad humana en un

---

<sup>470</sup> “En este punto, como en otros muchos, la terminología agustiniana dista mucho de ser constante (Cfr. M. Huftier, *op. cit.*, pp. 189-193). No hay que fiarse de las palabras, sino atender al contexto”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 134, nota 32. “Como sucede en tantas cuestiones que plantea el pensamiento del Hiponense, la primera dificultad que presenta la libertad es la terminología utilizada por él en sus diferentes obras y según la cronología. Como lo observa Huftier [«Libre arbitrie, liberté et péché chez saint Augustin» en *RechThAm* 33 (1966) p. 189], si en las obras de Agustín tomamos pasajes relativos a la libertad sin tener en cuenta su contexto histórico y literario, encontraremos ciertamente serias divergencias entre sí”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 208. Al respecto, Galindo Rodrigo señala: “San Agustín es mucho menos fiel a su terminología que a los contenidos de su pensamiento. En efecto, como observa Trapè [S. *Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia, II. Grazia et Libertà*, Roma 1990, pp. 121-47], hay que recurrir al contexto para saber a qué clase de libertad se refiere en cada caso”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, p. 304. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector. “¿Qué entiende exactamente Agustín por «libre albedrío» (*liberum arbitrium*) y por «libertad» (*libertas*)? Son muchos los indicios de que no mantuvo consecuentemente una clara distinción entre ambos conceptos (Rondet, 105), como lo hace, por ejemplo, la teología actual, que equipara el libre albedrío con la capacidad de elección y decisión, mientras que ve la libertad en un estado de posesión de sí mismo, que comprende a la vez el ser libre «de» y el ser libre «para». A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, pp. 140-141.

<sup>471</sup> “No debemos olvidar que Agustín es hombre de vida, en principio, atormentada, convertido a la edad de treinta y dos años: ha sido pastor de almas muy diferentes; teólogo, que ha debido responder durante cuarenta años a herejías diversas y, a veces, contradictorias. Esto puede explicar las divergencias que aparecen en su vocabulario de la libertad”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 208. Nosotros, en cambio, no hemos encontrado ninguna explicación convincente que permita justificar, en una mente brillante de estas características, tan lamentable e importante descuido, teniendo en cuenta, sobre todo, que la clave de bóveda de las discusiones que Agustín debió afrontar tanto contra maniqueos, pelagianos, como semipelagianos durante aproximadamente cuatro décadas, estribaron, fundamentalmente, en su peculiar concepción de la libertad cristiana.

sentido lato, esto es, con la *libertas*, de ningún modo debe confundirse con esta última. Efectivamente, según estudiamos al abordar el problema del mal suscitado por la polémica antimaniquea (1.2.), uno de los atributos esenciales del *liberum arbitrium* es su «libertad» puesto que, en tanto bien intermedio, tiene la capacidad de determinarse a sí misma de manera conciente y deliberada, más allá de que su pronunciamiento sea por el bien, acorde a lo esperado por Dios, o por el mal, según nuestra condición de creatura hecha *ex nihilo*, degradada luego por la caída (1.1.-1.3.)<sup>472</sup>. Por eso, en un sentido poco riguroso, Agustín asocia esta «libertad», en tanto propiedad del *liberum arbitrium*, con las nociones de «autonomía» e «inalienabilidad». “Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre”<sup>473</sup>. Desde este singular punto de vista, entonces, la «libertad», en un sentido impropio, como atributo del *liberum arbitrium*, designa su carácter de facultad de elección autodeterminante e intransferible: nada puede arrebatarle al hombre la plena potestad que, efectivamente, tiene sobre él, incluso después del pecado original (1.3.). Ciertamente, ni siquiera las devastadoras consecuencias de la caída de Adán han podido perturbar este carácter intrínsecamente «libre» de nuestro *liberum arbitrium* porque, aun cuando de hecho el pecado original lo haya debilitado al punto de hacerlo capaz, solamente, de querer el mal, no hemos perdido, por ello, la potestad para elegir por nosotros mismos, de un modo autónomo e inalienable<sup>474</sup>. De lo contrario, el hombre habría dejado de ser tal (1.2.). De esta manera, siempre que pecamos lo hacemos, ante todo, porque queremos en un sentido volitivo, es decir, porque consentimos, con nuestra voluntad equivocada y trastornada, pero «nuestra» al fin, el mal que de hecho cometemos. Por eso el doctor de Hipona afirmará hasta el cansancio que las decisiones del *liberum arbitrium* son, siempre, inherente e inexorablemente «libres», es decir, fundamentalmente deliberadas y concientes, jamás

---

<sup>472</sup> “La asunción de que Dios dio la voluntad libre [o el *liberum arbitrium*] a los humanos, para que eligiesen entre lo bueno y lo no bueno, es equivocada. Dios dio a los hombres la libre voluntad exclusivamente como medio instrumento –«medium»– para elegir lo bueno [...]. La libre voluntad humana continúa siendo ese medio [a pesar de la caída adánica], como fue concebida originalmente. Sólo que no puede ser usada en su intención original, ya que ahora [después del pecado original] existe «entre». Se ha convertido en un punto medio entre lo bueno y lo malo, lo cual significa que todo lo que hace por su propia cuenta, lo hace sobre el trasfondo de su básica elección contra Dios. En conclusión, en su situación presente, no puede elegir lo bueno sin la ayuda de Dios”. J. Lössl, “*De peccatorum meritis et remissione* y *De spiritu et littera*: su dependencia respecto a *De libero arbitrio* y a *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*”, *Augustinus*, 45 (2000), p. 123 de 107-146. En esta cita debimos omitir dos oraciones para evitar confusiones a nuestro lector. En las mismas, Lössl sostiene que la causa por la cual “los hombres optan por no elegir lo bueno permanece como misterio. No puede ser explicado”. Nosotros, por el contrario, entendemos que Agustín deja suficientemente aclarado este punto, puesto que, según hemos podido analizar detenidamente (1.2.-1.3.), en un sentido teológico, el mal es consecuencia del pecado original, producto de la caída de Adán; mientras que, en un sentido filosófico, el mal es resultado de la inclinación que todas las cosas tienen a volver a su origen, esto es, a la nada, al no-ser, que, a nivel moral, no es sino el mismo mal. Dicho de otro modo, aunque el hombre inocente haya sido creado bueno, si pudo caer no fue sino debido a esta inclinación natural de volver a la nada, lugar de donde Dios lo «sacó», al crearlo. Pero, si después de la caída el hombre, sin la gracia, permanece condenado a pecar no es sino porque, además de aquella inclinación hacia el no-ser, existe una fuerza mucho más poderosa que arrastra al hombre hacia el pecado y que no es otra que “la herencia maldita que nos viene de Adán” (*CIOI* III, 42).

<sup>473</sup> *LA* III, III, 8; cf. *C* VII, III, 5.

<sup>474</sup> Cf. *CDEP* I, II, 5; *GLA* XV, 31.

forzadas ni impuestas, incluso para el hombre que es «esclavo» del pecado<sup>475</sup>. Ya tendremos oportunidad de analizar la paradoja que parece encerrarse aquí. Por de pronto, subrayemos que el acto libre de la voluntad supone, no una ausencia de condicionamientos, sino la presencia de una determinación intencional y, en alguna medida, premeditada por parte del hombre que la lleva a cabo. Con todo, y a este punto queríamos llegar, el significado que el santo de Tagaste prefiere reservar a la «libertad» humana en un sentido más preciso, la *libertas*, es otro muy distinto del utilizado en relación con el *liberum arbitrium*.

En continuidad con lo estudiado hacia el final del último capítulo, cuando tuvimos oportunidad de referirnos a la libertad del hombre como liberación del mal (2.3.), resultará útil adentrarnos en la noción de *libertas* presentando, muy rápidamente por cierto, la condición civil del esclavo en las sociedades antiguas con la que, sin duda, nuestro pensador romano debía estar bien familiarizado<sup>476</sup>. En efecto, el esclavo en la antigüedad, al no ser más que un ente en posesión de su amo, experimentaba su propio obrar al igual que la meta del mismo como elementos ajenos a sí: el esclavo debía hacer aquello que su amo le mandase y según el fin que le indicase. De manera que la voluntad del esclavo quedaba por completo sojuzgada a la de aquel a quien debía obediencia. En este sentido, la orden que el esclavo recibía anulaba tanto su voluntad de obrar de un modo distinto —porque estaba obligado a actuar acorde a lo mandado—, como la elección misma de la meta hacia la que dicha voluntad debía estar dirigida —ya que, por supuesto, tampoco le tocaba a él decidirlo—. Por su esclavitud, en suma, el hombre quedaba indefectiblemente enajenado. Pero dicha afirmación, se aplica, no a la inalienable condición del *liberum arbitrium* —cuya potestad, repitémoslo una vez más, no nos puede ser jamás arrebatada (1.2.; 1.3. y 3.1.)—, sino a la frágil realidad de la *libertas*. Esta última, a diferencia del *liberum arbitrium*, era concebida como resultado de la búsqueda no de un fin ajeno sino propio, y esto mediante una decisión no impuesta sino surgida desde de sí. Estos son los dos supuestos sobre los que se apoya la *libertas* agustiniana. El hombre libre con *libertas*, por tanto, es quien, en última instancia, procura alcanzar su propio fin, esto es, Dios, y lo hace de manera voluntaria, conciente, deliberada, sin hallar obstáculo alguno que se lo impida.

---

<sup>475</sup> “La voluntad tiene ciertamente el poder de producir el mal moral, o sea, es capaz de pecar. Pero en todo caso, la voluntad permanece siempre libre. ¿Puede ser forzada a obrar mal? Agustín responde negativamente, porque en el hombre nada es más excelente que la mente racional, inteligente y virtuosa. Solamente otra cosa u otro ser superior a la mente puede obligarla y someterla a la sensualidad o a otro tipo de pecado. Cualquier otra cosa inferior que quisiera hacer esto, sería incapaz de arrastrar a la mente, que es superior. Por lo tanto, nada fuera de su libre voluntad, puede hacer pecar a la mente [Cf. *LA* I, X, 20]. Para Agustín nada es superior a la mente racional, excepto Dios. Aun así, el Hiponense reconoce que se trata de una cuestión difícil y confiesa que no ha llegado todavía el momento oportuno de tratar el problema hasta su plena comprensión. Es cierto que estamos ante una de las verdades que creemos mediante una fe firme”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 201-202.

<sup>476</sup> En este punto somos deudores de la propuesta que realiza Maurice Huftier [«Libre arbitrie, liberté et péché chez saint Augustin» en *RechThAm* 33 (1966) pp. 187-281] y cuya influencia resulta evidente, entre otros, en Pegueroles y Oroz Reta. Cf. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 129; J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 207.

Sin embargo, la relación de la noción de libertad, entendida como *libertas*, con la condición civil del esclavo en las sociedades antiguas merece una aclaración ulterior. Porque pretender definir la *libertas* como la autodeterminación de la voluntad y la orientación al bien<sup>477</sup>, o dicho de otro modo, como el querer en un sentido volitivo y el bien como su objeto<sup>478</sup>, puede suscitar confusiones. Para Agustín, la elección del bien, al menos en el hombre, no pasa sino necesariamente por la voluntad en tanto constituye la facultad conciente de elegir. Si podemos optar por el bien, no es sino porque ciertamente podemos servirnos deliberadamente del *liberum arbitrium* que es la única potencia por medio de la cual el hombre puede escogerlo. Dicho de otra forma, para nuestro pensador, no hay modo de orientarnos hacia el bien si no es por medio de nuestra voluntad. Por eso decir que la *libertas* supone un encuentro de dos elementos, como son la autodeterminación y la orientación al bien, es escindir lo que constituye, de hecho, una única realidad: la buena voluntad, o la voluntad que quiere el bien. En consecuencia, sólo por medio de un empleo correcto de su voluntad el hombre puede adherir al bien y llegar a ser «libre» en el sentido más preciso del término. A raíz de ello resulta mucho más sencillo sostener simplemente que, para el hiponense, sólo puede haber *libertas* en la medida en que haya un buen *liberum arbitrium*. Aunque tendremos oportunidad de volver reiteradamente sobre esta idea, subrayemos, por de pronto, que la buena voluntad no es sino condición de posibilidad suficiente de la *libertas*.

Ahora bien, a contrapelo de lo concebido por los pelagianos –con quienes curiosamente coincide la mentalidad del hombre moderno y posmoderno; motivo por el cual suele resultarnos tan atractiva la posición de Pelagio y tan arduo, en cambio, entender el meollo de la propuesta agustiniana, no pocas veces, por ello, desvirtuada–, San Agustín no entiende la *libertas* como la simple indeterminación del *liberum arbitrium*, el cual, eventualmente, puede elegir entre el bien y el mal, sino como su efectiva autodeterminación hacia el bien<sup>479</sup>. Para él, la *libertas* no supone un *liberum arbitrium* indeciso entre el bien y el mal, sino, muy por el contrario, abiertamente lanzado en dirección al bien, en clara dependencia a la bondad, o mejor dicho, al Sumo Bien, por el cual y

---

<sup>477</sup> “La definición que da san Agustín de la libertad comporta dos elementos: *autodeterminación de la voluntad y orientación al bien*”. Cf. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 127. Las cursivas no son nuestras.

<sup>478</sup> “He estudiado la concepción de la libertad en San Agustín, y llegué a la conclusión de que la libertad agustiniana se define por dos elementos. El acto de la voluntad será libre primero, si es querido; y segundo, si quiere su bien”. J. Pegueroles, “*Libertas*, fin del *liberum arbitrium* en San Agustín”, p. 365.

<sup>479</sup> “La concepción de la libertad como libertad de elección según una versatilidad total, absoluta e inacabable, es la más difundida en el pensamiento y sociedad occidentales. Porque está en conformidad con el sentido común (del cual la filosofía ha sido frecuentemente un desarrollo) y porque es la expresión más obvia de la autonomía y autosuficiencia tan fuertemente reclamadas por el hombre moderno. Pero si conseguimos salir de la órbita de esta visión reduccionista de la libertad podremos comprender que la más verdadera libertad, que la libertad que hace más libre a la persona humana es, en la línea del pensamiento agustiniano, autoposición, autodeterminación y realización en el bien. La cual, llegada a plenitud en la vida bienaventurada, ya no padece la posibilidad de que derive hacia su propia degradación, sino que, por siempre, expresa su inacabable y perfecta realización”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, p. 310.

para el cual el hombre fue creado<sup>480</sup>. Porque no fuimos dotados de voluntad para que la empleáramos a nuestro antojo, optando por el bien o por el mal según nuestra caprichosa y eventual complacencia, sino para que nos sirviéramos del *liberum arbitrium* acorde a lo querido y esperado por Dios (1.2.), y por ende, según nuestra más auténtica conveniencia (1.1.)<sup>481</sup>. Y esto supone, en el rico vocabulario agustiniano, el respeto a la justicia, el aprecio por la ley, el amor por el bien, la obediencia a Dios, etcétera (1.1.; 1.2. y 2.3.). Por eso, si los pelagianos concebían la libertad como la mera autonomía de la voluntad que, por sí misma, puede elegir a partir de un conjunto de alternativas dadas (1.3.), Agustín deberá insistir en que la verdadera libertad humana, esto es, la *libertas*, surge sólo como resultado del ejercicio de la buena voluntad, es decir, de la voluntad subordinada a Dios, aunque ello suponga un margen de elección sumamente estrecho (1.1. y 2.3.). Parafraseando al norafricano, permítasenos insistir sobre este punto: sólo es libre con *libertas* quien practica el bien, y esto, para el hombre, sólo es posible por medio del buen uso de su *liberum arbitrium*<sup>482</sup>.

Para echar más luz sobre este asunto, detengámonos ahora en el corazón mismo del paradigma que, en torno a la noción de *libertas*, enfrentaba irremediablemente a Agustín con el círculo de Pelagio. Para el hiponense, el sentido dado a la noción de *libertas* no podía desdecir, en tanto don divino, la realidad eminentísima de la que procedía, esto es, la realidad de Dios mismo. Efectivamente, la condición para poder concebir correctamente la *libertas* en los hombres, sin correr el riesgo de caer en contradicciones, era hacerlo, según Agustín, partiendo de su realidad como atributo perteneciente, ante todo, a Aquél de quien la habíamos recibido. En cambio, los pelagianos, que no tomaban este recaudo y sostenían que la libertad de los hombres estribaba, repitámoslo, en la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, se veían envueltos en una situación realmente embarazosa cuando debían explicar en Dios aquella misma concepción de libertad, que de hecho, no podían negarle<sup>483</sup>. Porque, evidentemente, si afirmar que Dios es «libre para hacer el bien» no generaba mayores inconvenientes, decir, en cambio, que Dios también es «libre para pecar» resultaba claramente descabellado<sup>484</sup>. Precisamente sobre este punto, un Agustín tan

---

<sup>480</sup> Sostener, por ejemplo, como lo hace Clark, que Agustín “defined free choice as an ability to do evil, a capacity to do good; [and that] he defined freedom as the ability to do good by the right use of free choice, the exercise of a good will” puede resultar afín al pensamiento del hombre moderno y posmoderno, pero, por eso también, dar lugar a serias confusiones. En primer lugar porque el «libre albedrío» nos fue dado solamente para elegir el bien; optar por el mal, en todo caso, es consecuencia exclusiva del uso indebido y trágico, con que el hombre se sirve de esta facultad (1.1.-1.3.). Pero además porque la «libertad», en su sentido más propio, como *libertas*, no es una habilidad o una facultad, sino, en todo caso, un estado, que ciertamente supone el buen uso de la facultad de la voluntad, pero un estado que trasciende ampliamente el ámbito moral pues implica la acción de la gracia en todo el ser humano, tanto para fortalecer su voluntad, como también, por ejemplo, para iluminar su entendimiento, deleitar su corazón, sanar su naturaleza, etc. (2.3.). A lo largo del presente capítulo tendremos oportunidad de aclarar más detenidamente este asunto. Cf. M. T. Clark, “Augustinian freedom”, *Augustinus*, 39 (1994), p. 125 de 123-129.

<sup>481</sup> Cf. *CIOI* III, 112.

<sup>482</sup> Cf. *CIOI* III, 120.

<sup>483</sup> Cf. *CIOI* I, 81.

<sup>484</sup> Cf. *CIOI* I, 100.



indignado como encolerizado, le espeta a Juliano: “porque, si como dices, consiste la libertad en la posibilidad de querer el bien o el mal, no hay en Dios libertad [como *libertas*], pues no puede pecar”<sup>485</sup>. De manera que, según nuestro autor, si Dios es inexorablemente libre, entonces la libertad como *libertas* no podía sino denotar la efectiva búsqueda, elección y deseo del bien, pero nunca, por el contrario, del mal<sup>486</sup>. Incluso más, si decimos que Dios es libre en su necesaria buena voluntad, porque no puede adherir al mal (1.2.), entonces, paralelamente a su Creador, el hombre sólo habría de gozar de su *libertas* cuando, acorde a su indefectible condición de creatura, optase por el bien que, tanto por naturaleza como por gracia, estaba llamado a alcanzar (1.1. y 2.3.). En última instancia, para Agustín, adelantémoslo simplemente, a menor versatilidad de un *liberum arbitrium* correctamente empleado, mayor presencia de la libertad como *libertas*. O también, a mayor coherencia de la voluntad humana con la voluntad divina, menores alternativas de elección posible, pero mayor grado de *libertas* en el hombre. Ya tendremos oportunidad de volver sobre este punto en los próximos apartados (3.2. y 3.3.).

Con todo, la caída adánica hizo que el hombre perdiera su *libertas* dado que el *liberum arbitrium* se volvió, por su infeliz pero deliberado acto de desobediencia a Dios, impotente para adherir al bien (1.3. y 2.3.). Entonces el hombre, por decirlo de algún modo, se negó a sí mismo la posibilidad de elegir el bien, de tener un buen *liberum arbitrium*, y por eso se convirtió en esclavo del pecado y, en consecuencia, en eunuco de una inclinación irreversible de aversión a Dios (1.3.). No obstante, como decíamos, aunque la caída haya privado a los hombres de usar bien su *liberum arbitrium*, no los privó, en cambio, de la capacidad misma de emplearlo: todos se hallan perfectamente aptos para querer el mal cada vez que, de hecho, deciden cometerlo<sup>487</sup>. Por eso, Adán perdió, no la facultad de querer en un sentido volitivo, o su «libertad psicológica» si se nos permite introducir esta expresión, sino la de querer puntualmente el bien, o sea, la posibilidad de una libertad de tipo «existencial». Dicho en términos más ortodoxos: Adán, que perdió su capacidad de elegir voluntariamente el bien, pero no la capacidad misma de elegir, pudo, por eso, una vez caído, adherir «libremente» al pecado cada vez que consintió en él. De ahí que el hombre pecador, aunque carezca de libertad como *libertas*, pues permanece esclavo del mal, conserva, sin embargo, la

---

<sup>485</sup> CIOI VI, 12. “Los dos interlocutores se movían en dos niveles distintos y esto aparece claramente. Juliano se movía en el plano de la primacía de la lógica, que emerge de las reglas del pensar razonado y de la salvaguarda, al razonar así, de las implicaciones conexas con el principio de la justicia, divina o humana, posible al hombre por las decisiones de su libre albedrío. Agustín se movía en el plano de lo imprescindible que para toda criatura humana y a todas las edades es Cristo Salvador, con todo lo que esta postura presupone para los contenidos y la metodología de la investigación: el pecado de Adán, transmitido a todo el que está para nacer; la voluntad, necesitada de ser restaurada en el plano del bien eterno, a fin de recuperar su libertad para el bien, y las fuentes de tal doctrina, a saber, las Escrituras y la transmisión de este mensaje ora en la fe y en la actuación de la Iglesia (los sacramentos), ora en el testimonio de sus doctores”. V. Grossi, “El recurso a Ambrosio, en el ‘*Opus imperfectum contra Iulianum*’ de Agustín de Hipona”, *Augustinus*, 54 (2009), pp. 385-386 de 373-408.

<sup>486</sup> Cf. CIOI I, 103.

<sup>487</sup> Cf. CI IV, XVI, 83.

«libertad» de su *liberum arbitrium* ya que siempre que elige lo hace deliberada y concientemente, nunca por fuerza, aunque sólo sea para elegir el mal.

Ahora bien, si en Agustín existe alguna coincidencia con los pelagianos a la hora de afirmar que el *liberum arbitrium* es esencialmente autónomo, dicha autonomía no reside, como querían aquellos, en el hecho de poder optar entre el bien y el mal, sino en el estar en condiciones de querer siempre *motu proprio* (1.2.). Acorde a lo adelantado páginas arriba, si Pelagio y sus allegados concebían la libertad como la indeterminación de la voluntad, que precisamente la hace capaz de adherir al bien o al mal, Agustín, por su parte, afirmará que la *libertas* es producto de la autodeterminación del *liberum arbitrium* en pos, exclusivamente, del bien<sup>488</sup>. De esta manera, curiosamente, tanto Agustín como los seguidores de Pelagio combatieron el maniqueísmo defendiendo la autonomía del *liberum arbitrium* sólo que abordándola desde ángulos diametralmente opuestos: la arbitrariedad de la voluntad, que para los pelagianos constituye un signo altamente positivo y que daba al hombre la posibilidad de elegir por el bien o por el mal, después de la caída comporta para Agustín un carácter netamente negativo ya que el *liberum arbitrium* nos fue dado, no para obrar el mal, sino para actuar decididamente por el bien, es decir, en favor del Sumo Bien, o lo que es lo mismo, de acuerdo con la voluntad divina (1.1.-1.3.). Desde la propuesta agustiniana, entonces, resultaría absurdo afirmar que alguien pudiese ser libre, con *libertas*, para optar concretamente por el mal; en todo caso, el pecado no es más que una manifestación de la falta de libertad para adherir al bien, y en consecuencia, una prueba irrefutable de su condición de esclavitud ante el pecado<sup>489</sup>. De ahí la distinción fundamental entre la «libertad» concebida como atributo de la voluntad (1.2.) y la libertad propiamente tal, la *libertas*, entendida como estado de liberación moral, e incluso existencial, del hombre frente al mal (2.3.).

Pero profundicemos aún más nuestro análisis en esta dirección. Cuando Agustín concibe la *libertas*, no está pensando, como los pelagianos o como nosotros mismos, en una «libertad de necesidad», que eventualmente nos permita optar entre el bien y el mal, sino más bien en una «libertad de servidumbre» que nos libere de nuestra condición de hombres pecadores<sup>490</sup>. Dicho de otro modo, Agustín no concibe la *libertas* como una «falta de condicionamientos» sino más bien al modo de una «ausencia de esclavitud»<sup>491</sup>. Por eso, para el hiponense, la *libertas* no puede ser entendida nunca en términos absolutos sino sólo relativos, esto es, como estado tendiente a un fin puntual –Dios–, que si bien constituyó el objeto natural de la existencia del hombre inocente, debe ser deliberadamente buscado por el hombre redimido, debido a su inclinación al mal (1.1., 1.2. y 2.1.). Por tanto, para el norafricano, libre con *libertas* no es quien «quiere lo que se le da la gana»,

---

<sup>488</sup> Cf. *CDEP* II, II, 2-4.

<sup>489</sup> Cf. *CDEP* IV, III, 3.

<sup>490</sup> Cf. *CDEP* I, XVIII, 36.

<sup>491</sup> Cf. *SL* XVI, 28.

como explícitamente querían los pelagianos, o como tácitamente solemos aceptar en nuestro «imaginario colectivo», aun cuando ello suponga un amplio abanico de posibilidades, sino quien quiere aquello para lo cual Dios le concedió el *liberum arbitrium*, y que, por supuesto, redundaba en beneficio, no del Creador, sino efectivamente de la creatura, incluso cuando esto exija llevar a cabo la elección entre un mínimo de alternativas posibles<sup>492</sup>. De ahí que, para San Agustín, si el hombre es libre con *libertas*, no lo es porque su condición desconozca necesidades, limitaciones o inclinaciones –que de hecho son inevitables al no ser más que una creatura finita y esencialmente dependiente de Dios (1.1.), sobre todo, debido al pecado original (1.3. y 2.3.)–, sino más bien porque nada ajeno le es impuesto como obstáculo, inconveniencia o dificultad para ser plenamente lo que está llamado a ser, esto es, un hombre satisfecho, realizado y feliz por su amorosa y libre obediencia a Dios (1.1. y 1.2.)<sup>493</sup>. En última instancia, contra los pelagianos, la pregunta que San Agustín parece tener en mente no es tanto «¿cómo ser libre?» sino, más bien, «¿cómo estar liberado?»<sup>494</sup>. Nuestro genial teólogo buscaba conducir a sus contrincantes hacia una evidencia que incluso para aquellos resultara a todas luces irrefutable: un hombre no puede ser considerado libre en sentido estricto en tanto permanezca bajo el yugo del pecado. Por eso, refiriéndose a Adán y a sus descendientes, Agustín, sin negarles el *liberum arbitrium*, se rehúsa, en cambio, a concederles también la *libertas*; “digo albedrío libre, pero no libertado; libre de la justicia, mas siervo del pecado, que los arrastra a sus pasiones culpables”<sup>495</sup>. Por tanto, para que de hecho haya *libertas* deberá haber, además del *liberum arbitrium*, un auxilio que permita transformarlo a fin de que no sea ya impotente, pecador, y condicionado a obrar el mal, sino, por el contrario, eficaz, redimido, capaz de elegir el bien, y por ende, «liberado» del mal<sup>496</sup>. En este punto hace su ingreso, precisamente, la gracia divina; “escrito está: Si el Hijo os libra, seréis verdaderamente libres”<sup>497</sup>.

Con todo, antes de involucrar a Dios en el devenir de nuestra exposición, asunto que desarrollaremos extensamente en los próximos apartados (3.2. y 3.3.), detengámonos por última vez en la distinción entre la *libertas* y el *liberum arbitrium* desde una perspectiva que, como al pasar, dejamos deslizar páginas atrás. De este modo quedará claro que, más allá de las imprecisiones de nuestro pensador, no por eso resulta lícito acusarlo de incurrir en paradojas, al menos en lo que respecta a su concepción de libertad; y decir esto de Agustín, no es cosa menor. En efecto, para el pensador de Tagaste, existe una «libertad psicológica» que se halla asociada al *liberum arbitrium*, y una «libertad existencial» que podemos identificar con la *libertas*. Desde la primera perspectiva la voluntad es siempre libre porque nada puede privarnos de la posibilidad de servirnos de ella de

<sup>492</sup> Cf. *SL* XXXII, 55.

<sup>493</sup> Cf. *CIOI* VI, 26.

<sup>494</sup> Cf. *GCPO* I, XXXIX, 43.

<sup>495</sup> *CG* XIII, 42.

<sup>496</sup> Cf. *SL* XIV, 26.

<sup>497</sup> *CIOI* VI, 15; cf. *GLA* XV, 31.

manera deliberada; se trata de una facultad que goza del carácter de autonomía e inalienabilidad (3.1.). Todos estos son aspectos inherentes a la voluntad misma y, por decirlo de algún modo, no salimos del círculo de intimidad del hombre, más allá del estado de justicia o pecaminosidad en que se halle. En este sentido, cada decisión que el hombre toma lo hace con plena conciencia de sí y de modo tal que nadie sino él mismo puede llevarla a cabo (1.2.). Permítasenos insistir: esto sucede tanto en el hombre justo, santo y bueno, como en el pecador. Ambos consienten de manera «libre» en el bien o en el mal que abrazan en cada situación particular, porque, de hecho, lo hacen adrede, intencional y deliberadamente, es decir, no eligen de manera forzada, sino porque quieren en un sentido volitivo, conciente, «libre» diría Agustín<sup>498</sup>. Por eso consideramos apropiado denominarla «libertad psicológica»: es la libertad que se halla vinculada inextricablemente a la psiquis humana, a la propia conciencia, que es, en definitiva, la fuente misma de donde procede toda decisión y con la que, en última instancia, nuestro autor identifica al hombre<sup>499</sup>.

Sin embargo, por otro lado, también existe una «libertad existencial», que debe ser entendida, no ya con respecto al ámbito de la propia psiquis, sino considerando al hombre en su relación con el Creador y las demás creaturas. Se trata de una libertad que, si bien le fue dada como posibilidad al primer hombre, quedó indefectiblemente arruinada al comer del fruto prohibido. En efecto, aunque esta «libertad existencial» permanecía latente como mera posibilidad en el hombre inocente, ya que «podía» adherir al bien sin estar obligado a ello, quedó, no obstante, anulada en el hombre caído por su radical desobediencia<sup>500</sup>. Dicho de otro modo, aunque desde un punto de vista «existencial», el hombre fue creado para vivir «de cara a Dios», amando a las creaturas de un modo ordenado y respetando en todo la ley divina (1.1. y 1.2.), por Adán quedó condenado al reino del pecado, y por eso permanece esclavo del mal, siervo de un amor no «caritativo» sino «concupiscente», y entregado, por tanto, a las creaturas de un modo impetuoso y desmedido, en abierto desprecio del Creador (1.2. y 1.3.). En suma, podemos decir que el hombre caído es libre para pecar, con «libertad psicológica», en cuanto que su pecado es siempre elegido, querido, buscado adrede, jamás impuesto ni exigido por nada ajeno a la misma voluntad. Pero en cambio, este mismo hombre, «libre» para pecar en aquel sentido, carece de «libertad existencial» por cuanto es incapaz de adherir al bien por sí mismo. Aquella «libertad psicológica» no puede pronunciarse en favor del bien y del amor, al menos por sí misma, y por eso Agustín debe afirmar que el hombre, en

---

<sup>498</sup> En este sentido Harrison afirma que la voluntad del hombre es libre “cuando hace el mal por la concupiscencia, de la misma manera que es libre cuando ama el bien bajo la gracia”. Para San Agustín, el carácter «libre» de la voluntad no estriba en poder elegir por uno o por otro, sino en poder elegir de manera deliberada (1.2.). Cf. C. Harrison, “*Delectatio victrix*: gracia y libertad en San Agustín”, *Augustinus*, 40 (1995), p. 109 de 105-110. De aquí no se desprende, por supuesto, que la voluntad o el libre albedrío constituya la capacidad de elección entre el bien y el mal, como lo hace, por ejemplo, M. Clark –según observamos páginas atrás–, porque si Dios nos dotó de esta facultad fue para que nos pronunciáramos exclusivamente por el bien.

<sup>499</sup> Cf. *LA* III, I, 3.

<sup>500</sup> Cf. *CIOI* I, II, 7.

tal situación, es inapelablemente esclavo del demonio, y como tal, permanece sumido en el reino del pecado y de los propios caprichos (1.3.). Esta sumisión al mal constituye el motivo por el cual el hombre carece de su libertad más plena, la «libertad existencial», sin que por ello se vea despojado de su «libertad psicológica». Sólo con la asistencia de la gracia divina el *liberum arbitrium* recupera su eficacia para el bien, y el hombre, por ende, su más plena libertad, esto es, la *libertas*<sup>501</sup>. De manera que las supuestas paradojas en torno a la noción de libertad agustiniana se desvanecen tan pronto como nos disponemos a comprender cabalmente la propuesta del santo abordándolo, no desde nuestra propia concepción de libertad y de acuerdo a nuestras particulares inquietudes, sino desde su propia perspectiva y según el marco de sus singulares preocupaciones<sup>502</sup>.

Hecha esta aclaración, caen también los argumentos de quienes parecen decididos a encontrar contradicciones en las reflexiones del santo de Hipona al confrontar sus escritos antimaniqueos y antipelagianos. Esta intención no sólo pone relieve un profundo desconocimiento del cariz de estas controversias, sino también una comprensión superficial de las respuestas que, concretamente, San Agustín debió esgrimir en cada caso. Por nuestra parte, dado que ya hemos tenido oportunidad de analizar detenidamente ambos debates (1.2.-2.1.), nos bastará señalar que si tanto los seguidores de Manes como los discípulos de Pelagio identificaban, implícitamente, las nociones de *libertas* y *liberum arbitrium*, San Agustín, por su parte, va a establecer una radical diferencia entre ambos conceptos para, de este modo, combatir a cada uno de sus oponentes en su propio terreno; aunque, permítasenos señalarlo a riesgo de ser reiterativos, la arena de combate sea siempre la «libertad humana». Porque, según hemos estudiado, ante el fatalismo determinista de los maniqueos, nuestro pensador deberá reivindicar la existencia de la voluntad o *liberum arbitrium* con todos los atributos que le eran propios a fin de devolverle al hombre la plena responsabilidad ante cada pecado cometido. De hecho, los maniqueos, al concebir al hombre, prácticamente, como un ser pasivo en medio de una supuesta batalla eterna librada, tanto a nivel macrocósmico como microcósmico, entre las fuerzas del bien y del mal, suprimían su voluntad, incluyendo, por

---

<sup>501</sup> “C’est seulement lorsqu’on envisage ainsi la notion de liberté dans son sens proprement augustinien, que l’on peut donner leur sens exact à toute une série de formules en apparence paradoxales, qui ont piqué la curiosité et alimenté des controverses séculaires, faute parfois d’avoir été rapportées à la signification précise que saint Augustin lui-même leur attribuait. Dans une telle doctrine, en effet, puisque la liberté se confond avec l’efficace d’un libre arbitre orienté vers le Bien, et que l’office propre de la grâce est de conférer cette efficace, non seulement il ne saurait y avoir opposition entre la liberté et la grâce, mais, au contraire, c’est la grâce seule qui confère à l’homme la liberté. Plus donc la volonté est assujettie à la grâce, plus elle est saine, et plus elle est saine, plus aussi elle est libre”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 214.

<sup>502</sup> Curiosamente, este parece ser el desacierto de la perspectiva de Galindo Rodrigo quien, seleccionando una retahíla de citas, indudablemente muy controversiales, desarrolla una larga reflexión sobre el tema que titula, precisamente, «paradojas de la libertad». Sin embargo, por el cariz mismo de la pluma agustiniana, y en particular por su fuerte propensión al uso de expresiones metafóricas, irónicas o figurativas, para no mencionar las diversas exigencias detrás de cada una de las polémicas que debió enfrentar, es indudable que abordar a San Agustín con un espíritu más crítico que benevolente, al menos en este punto, lejos de acercarnos a una comprensión cabal de su pensamiento, en rigor, no hace más que apartarnos de él. Cf. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, pp. 306-310.

supuesto, su «libertad psicológica», para reducirlo a una simple marioneta del destino. Por este motivo, Agustín debió subrayar la presencia del *liberum arbitrium*, y sobre todo su carácter «libre»: así restituía al hombre el poder de autodeterminación y responsabilidad que aquellos pretendían negarle. En otros términos, si el hombre es culpable de cada acto pecaminoso que realiza, no es sino porque su «libertad psicológica» le da la posibilidad de elegir el mal de un modo deliberado, intencional, conciente, premeditado (1.2.). Ahora bien, por otro lado, contra la ensoberbecida libertad pelagiana, Agustín deberá apartar parcialmente su atención del *liberum arbitrium*, para enfocarla casi exclusivamente sobre la idea de *libertas*. Los pelagianos aceptaban la existencia de la voluntad humana, pero lo hacían de tal modo que la gracia divina quedaba completamente desvirtuada, para no decir, simplemente, anulada (1.3.-2.3.). Esto sucedía porque la libertad defendida por los pelagianos era sobredimensionada al punto de atribuir al hombre la plena capacidad de adherir al bien, reduciendo los alcances de la gracia divina a una mínima expresión. Por eso, San Agustín deberá desarrollar su noción de *libertas* poniendo de manifiesto la perfecta articulación entre la naturaleza humana, incluida naturalmente su voluntad, y el auxilio de Dios en la consecución del bien (1.3.). Concretamente, la *libertas* sólo fue posible para el hombre inocente, puesto que antes de caer, su *liberum arbitrium* aún contaba con la capacidad de elegir el bien. Pero, en cambio, toda la descendencia de Adán, al heredar por transmisión un *liberum arbitrium* profundamente debilitado por el pecado original, sólo es capaz de elegir el mal, y de ahí que, el hombre no pueda aspirar ni siquiera a la posibilidad de reconquistar la *libertas* sin la gracia que restituye, precisamente, la capacidad de adhesión al bien (1.3. y 3.2.). Por esta razón, aunque el papel de la gracia divina resulte insoslayable en sus múltiples facetas (2.3.), su acción deberá centrarse, precisamente, en revertir la situación del hombre caído, devolviéndole a la humanidad la oportunidad de gozar nuevamente de su «libertad existencial», que será, como lo veremos en el próximo apartado, mucho mayor a la perdida por Adán (3.2.). En suma, como lo adelantábamos al comienzo de este párrafo, debemos decir que el hiponense tampoco incurre en contradicciones cuando, después de haber enfrentado a los maniqueos, se ve obligado a desarticular la posición pelagiana. Sencillamente, contra los seguidores de Manes la discusión girará en torno al origen del mal, y para ello Agustín deberá presentar su noción de *liberum arbitrium*. En cambio, frente a Pelagio y su círculo, la polémica se centrará en el origen del bien, y a tal fin el norafricano deberá desarrollar su concepción de *libertas*<sup>503</sup>. Aunque nuestro Padre de la Iglesia deba discutir problemas

---

<sup>503</sup> “Los maniqueos afirmaban que el mal que hace el hombre no lo hace el hombre, sino un principio malo que hay en el hombre: *aliam in nobis peccare naturam* [C V, X, 18]. San Agustín demuestra, en sus obras antimaniqueas, que el mal no es obra de un dios malo, sino del hombre libre. En resumen, contra los maniqueos, afirma san Agustín: el origen del mal está en la libertad del hombre. Ahora bien, en las obras antipelagianas, la afirmación agustiniana es: el origen del bien no está (sólo) en la libertad del hombre. Ya se ve que las dos afirmaciones no se oponen y que los dos problemas son totalmente distintos: *origen del mal*, en la etapa antimaniquea; *origen del bien*, en la etapa antipelagiana”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 138.

muy distintos con unos y otros, las soluciones que propone, también de índole diversa, no presentan sin embargo ninguna desavenencia entre sí<sup>504</sup>.

Para concluir, vale señalar que si el pecado no es sino el rechazo a Dios en favor de las cosas, y, por tanto, no hay punto medio ni una tercera alternativa entre las dos opciones dicotómicas y mutuamente contradictorias frente a las cuales se debate el *liberum arbitrium* –en definitiva, el aprecio o desprecio de Dios– (1.1. y 1.2.), en adelante profundizaremos la idea de que, para elegir el bien, resulta imprescindible la asistencia de la gracia divina, ya que constituye el único elemento capaz de devolverle la fuerza que, aquélla, perdió en la caída. En efecto, la *libertas* de ningún modo puede ser pensada como un supuesto inherente a la naturaleza humana de pura espontaneidad, como imaginaban los pelagianos –y como nosotros mismos estamos acostumbrados a concebir–, sino más bien al modo de una realización, o de una conquista, para quienes, por medio de un *liberum arbitrium* «agraciado», obedecen a Dios según el orden dispuesto por la ley eterna (1.1.). La *libertas*, lejos de constituir una mera arbitrariedad, supone siempre la referencia fundamental del hombre a Dios. Por eso no es descabellado sostener que, según nuestro autor, sólo es libre con *libertas* quien busca intencionalmente lo que su misma naturaleza «anhela» esencialmente<sup>505</sup>. Si la existencia del *liberum arbitrium* es, ante todo, un don, porque nos fue dado enteramente por Dios (1.2.), la *libertas*, en cambio, es fruto del encuentro del esfuerzo humano y la gracia divina. Precisamente, la *libertas* supone tanto el don gratuito dado por Dios, como la tarea humana misma de poner el *liberum arbitrium* al servicio del Creador. Evidentemente, aquí se esconde el *quid* último del problema que tenemos entre manos. A tal fin dedicaremos el análisis del próximo apartado.

### 3.2. LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE: DEL DIÁLOGO INTERPERSONAL A LA MUTA COLABORACIÓN

Si por un lado resulta claro que el análisis planteado en el apartado anterior constituye un avance considerable en torno al desarrollo de nuestro problema, por otro no es menos evidente que, éste último, lejos de agotarse, comienza a revelar sus dificultades más complejas y desafiantes,

---

<sup>504</sup> Puede resultar útil mencionar la siguiente observación de Clark: “in his polemic against the Manichees Augustine defended the existence of free choice as man’s natural ability to do evil. In his polemic against the Pelagians he defended the existence of freedom as the ability to do good by the combination of human choice and divine grace”. M. T. Clark, “Augustinian freedom”, *Augustinus*, p. 125.

<sup>505</sup> Pegueroles propone definir la *libertas*, con una expresión quizás algo oracular, diciendo que “es libre quien quiere como *Verdad* el fin que ya quiere como *Bien*. O, en términos blondelianos, que es libre *quien quiere*, con una opción personal, *lo que ya quiere*, con su dinamismo profundo”. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 137. Las cursivas no son nuestras. Otra definición realmente interesante de libertad, como *libertas*, puede ser la siguiente: “la libertad se define gracias al amor del bien, gracias al deleite que en la voluntad producen la justicia y la caridad. El hombre es libre en la medida en que está unido a Dios, en la medida en que está de acuerdo con él y confiesa agradecido su condición de criatura respecto al Creador”. J. Oroz Reta, “El misterio del mal y las exigencias de a libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, p. 202.

precisamente, al arribar a este punto. Porque sostener que la *libertas* supone la acción de la gracia divina sobre el *liberum arbitrium* obliga a dirigir la atención al delicadísimo vínculo implícito entre el accionar del hombre y el actuar de Dios. En consecuencia, la perspectiva teórica asumida hasta aquí debe ceder su espacio, por así decir, a consideraciones de índole netamente práctico que nos permitan comprender, al menos hasta donde esto sea posible, el modo en que se lleva a cabo la articulación entre la voluntad humana y la divina procurando no distorsionar el desenvolvimiento de cada una de estas dos realidades en juego, ni tampoco, por supuesto, destacar una en detrimento de la otra. Conciente, ciertamente, de aquel riesgo tan frecuentado por sus contrincantes, San Agustín advierte: *sed quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficillis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*. “En esta cuestión, en que se trata acerca del albedrío de la voluntad y acerca de la gracia de Dios, es tan difícil marcar los límites, que, cuando se defiende el libre albedrío, parece que se niega la gracia de Dios, y [...] cuando se afirma la gracia de Dios, se juzga que se suprime el libre albedrío”<sup>506</sup>. En suma, de acuerdo a lo propuesto en 3., el presente apartado estará íntegramente dedicado a desbrozar los distintos aspectos que conforman la laboriosa interacción entre el Creador y la creatura, tal como la concibió el propio San Agustín.

Pues bien, claramente inspirado, una vez más, por las Sagradas Escrituras, el obispo de Hipona concibe la relación entre Dios y el hombre bajo la lógica del diálogo. En efecto, el vínculo entre ellos es pensado como un coloquio íntimo, profundo y secreto, en el cual, sin embargo, los interlocutores, lejos de hallarse en igualdad de condiciones, toman posiciones muy diferentes: la iniciativa pertenece exclusivamente a Dios<sup>507</sup>. De esta forma, si el hombre tiene la posibilidad de responder no es sino porque, ante todo, ha habido una pregunta, ha sido interpelado. Efectivamente, es Dios quien propone, interroga, convoca; y lo hace fundamentalmente en dos sentidos muy distintos pero igualmente radicales: como Creador nos «cita», naturalmente, a la vida presente (1.1.); como Redentor nos «invita», misericordiosamente, a la vida futura (2.1.-3.1.). Así, dado que hemos sido «llamados» a la existencia, somos «convocados» luego a la justificación para ser socorridos en nuestra condición de hombres caídos. En ciertos pasajes, porque como estudiaremos más adelante puede no resultar prudente generalizar en esta materia (3.3.), Agustín concibe a Dios visiblemente preocupado por restablecer el vínculo que la creatura había estropeado por desobediencia, con el deseo último de conducirla a la bienaventuranza eterna<sup>508</sup>. Por eso nuestro autor no vacila en manifestar que Dios “de mil modos llama hacia sí al que de Él se aparta; que enseña al creyente, consuela al que espera, exhorta al que le ama, ayuda al que se esfuerza y que

<sup>506</sup> GCPO I, XLVII, 52.

<sup>507</sup> Cf. C VIII, XII, 28-29.

<sup>508</sup> Cf. C VIII, I, 1.



escucha al que le invoca”<sup>509</sup>. Conmovido ciertamente por la condición del hombre pecador, Dios envía a su Hijo a fin de redimirlo y permitirle acceder, por último, a la salvación (2.2.). Desde esta perspectiva, Dios se manifiesta no sólo como Sumo Bien y amoroso Creador (1.1.), sino, fundamentalmente, como misericordioso Redentor (2.1.). Y en el colmo de su incontenible amor para con el hombre, Dios se muestra dispuesto a guiarlo y acompañarlo, pero también, incluso, a aceptar ser despreciado, rechazado y abandonado por él. *Te nemo amittit, nisi qui dimittit*; “nadie, Señor, te pierde, sino el que te deja”<sup>510</sup>. Como vemos, aquella pregunta paulina que tanto inquietó a San Agustín, «¿qué tienes que no hayas recibido?»<sup>511</sup> (2.2.), sirve muy bien para comprender el cariz de esta primera fase de nuestra relación con Dios, no sólo en lo que respecta al acto por el cual fuimos creados sino también en relación con el auxilio por el cual somos redimidos. Tanto en un caso como en otro, la posibilidad misma de cualquiera de nuestras respuestas queda siempre en función de la propuesta divina. Insistamos: Dios, que se nos adelantó para «traernos» a la existencia, se nos anticipa también a la hora de ofrecernos el socorro de su gracia. Por eso, la posición del hombre de cara a Dios es, ante todo, pasiva, receptiva y enteramente dependiente de Él. Con esta certeza en el corazón, nuestro místico autor declara: “llamaste, gritaste y rompiste mi sordera; centelleaste, resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera; esparciste tu fragancia, y respiré y estoy anhelante por ti; gusté, y tengo hambre y sed; me tocaste, y me abrasé por tu paz”<sup>512</sup>.

Sin embargo, la mendicidad existencial del hombre en su estado actual no sólo requiere de la asistencia de Dios a fin de iniciar una obra buena, sino que además es condición de posibilidad para su plena consumación (1.3.; 2.1. y 3.1.). El hombre, aunque redimido, permanece vulnerable al pecado y de ahí que el socorro de Dios le resulte completamente imprescindible, tanto en el inicio de una obra buena, como en su consecución y final resolución. He aquí uno de los pasajes más representativos de San Agustín al respecto: *praevenit autem ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanait vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur: praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus; quia sine illo nihil possumus facere*. “Él se anticipa a nosotros para operar nuestra salud y nos acompaña y sigue para que después de nuestra curación tomemos mayores fuerzas. Él se adelanta a llamarnos y nos sigue ayudándonos para que consigamos la gloria. Él nos previene con su gracia, inclinándonos a la vida piadosa; nos sigue para que vivamos con Él siempre, porque sin su ayuda nada [bueno] podemos realizar”<sup>513</sup>. Por consiguiente, para Agustín Dios debe estar presente tanto al comienzo de una buena acción, como a lo largo del proceso de dicha tarea, pues, si en el primer caso debe transmitir su impulso a la voluntad, en el segundo debe apoyar y resguardar la eficacia de aquella misma buena voluntad. “Ni

<sup>509</sup> LA III, XIX, 53.

<sup>510</sup> C IV, IX, 14; cf. C IV, XII, 18; CG XI, 31; CG XIII, 42.

<sup>511</sup> Cf. PS IV, 8; PMR II, XVIII, 31; CIOI IV, 129.

<sup>512</sup> C X, XXVII, 38.

<sup>513</sup> NG XXXI, 35.

querer podemos sin la gracia del llamamiento, y nuestro querer es ineficaz si no nos ayuda Dios para obrar bien”<sup>514</sup>.

De esta forma, en una célebre distinción que influirá sobre toda la teología posterior, incluyendo la elaborada por el mismísimo Doctor Angélico<sup>515</sup>, el Doctor de la Gracia señala los dos momentos cruciales de la intervención de Dios sobre la voluntad humana según su auxilio opere antes o durante la ejecución de una obra buena. *Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus*. “Por consiguiente, para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si Él no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos”<sup>516</sup>. Vale decir, entonces, que si la *gratia operans* o «gracia operante» es aquella mediante la cual Dios obra en nosotros sin nosotros, la *gratia cooperans* o «gracia cooperante», por su parte, es la gracia a través de la cual Dios trabaja en colaboración con nuestra voluntad<sup>517</sup>. En el primer caso el acento es puesto, exclusivamente, en la iniciativa divina que surge independientemente de los hombres. “Por ellos mismos no pueden cambiar, pero sí pueden ser transformados por el Dios todopoderoso [...]. El cambio se debe a la gracia de Dios, no al libre albedrío”<sup>518</sup>. En cambio, en el segundo caso los hombres adquieren mayor protagonismo, pues “son movidos ciertamente para obrar, pero no de modo que ellos nada pongan de su parte”<sup>519</sup>. En este sentido Agustín precisa: “puede el hombre, si quiere, con la ayuda de Dios, hallarse sin pecado”<sup>520</sup> porque, “en efecto, se llama *Dios ayudador nuestro*, y no puede ser ayudado nadie sin poner algo de su propio esfuerzo”<sup>521</sup>.

Por lo tanto, si en un primer momento nuestra voluntad, por exclusiva acción divina, adquiere cierta predisposición favorable para dejarse conducir hacia el bien, ya que “si Dios no lo encamina, el hombre no ama los caminos de Dios”<sup>522</sup>, sólo nos es posible realizar algo bueno si, en

---

<sup>514</sup> *AS I*, II, 10.

<sup>515</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110.

<sup>516</sup> *GLA XVII*, 33.

<sup>517</sup> “La gracia coopera con la voluntad y da remate a lo que Dios inició solo. *Deus qui te iustificat sine te, non salvabit te sine te* [s. 159, 13], repite el Sabio hiponense, siguiendo los pasos de san Pablo: ‘Seguro estoy de que quien comenzó en nosotros la buena obra, él mismo la llevará a término para el día de Cristo, Jesús’ (Filp. 1,6). ‘Dios coopera en todas las cosas para bien de los que le aman’ (Rom. 8, 28). Con los verbos *operari sine nobis, et nobiscum cooperari*, designa el Doctor de la gracia los diversos momentos de la acción de la gracia en nosotros. Una ayuda inicial e independiente, anterior a nuestro consentimiento; otra consecutiva y cooperante, donde confluyen la gracia y el libre albedrío. Dios ayuda porque alguien es ayudado: *Adiutor enim aliquid agentem adiuvat* [s. 166,11]”. R. de la Torre Vargas, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, p. 130. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector. Por otro lado, ni las cursivas ni las negritas son nuestras.

<sup>518</sup> *CIOI III*, 11.

<sup>519</sup> *CG II*, 4.

<sup>520</sup> *PMR II*, VI, 7.

<sup>521</sup> *PMR II*, V, 6. Las cursivas no son nuestras.

<sup>522</sup> *CIOI II*, 234.

un segundo momento, acogemos el auxilio divino asumiendo nosotros mismos la intención de alcanzar aquella meta. De manera que si la posición inicial del hombre, en relación con el bien, es indefectiblemente pasiva y receptiva, porque por sí mismo no puede sino sólo poseer una mala voluntad (1.3.), una vez que Dios ha puesto en marcha la voluntad humana en dirección al bien, es del hombre de quien depende aceptar la invitación divina para dejarse conducir efectivamente hacia allí. Entonces abandonamos, por así decir, nuestra pasividad crónica para adquirir un papel netamente activo por medio del cual somos puestos, fundamentalmente, ante la disyuntiva de dejarnos orientar nuevamente hacia Dios o bien permanecer de espaldas a Él (1.2.-2.1.). “No hay duda de que Dios obra en el alma hasta la misma voluntad de creer y que en todas las cosas nos previene su misericordia; mas el consentir o el disentir del llamamiento divino es, como ya dije, obra de la propia voluntad”<sup>523</sup>.

Por consiguiente, si bien en principio la relación entre Dios y el hombre puede ser concebida como una suerte de diálogo interpersonal, tan pronto como el hombre se dispone a responder favorablemente, la lógica del diálogo debe ceder su espacio a un nuevo modelo de interacción que permita comprender más profundamente el compromiso íntimo que asume cada uno de sus participantes. Dios y el hombre ya no aparecen como meros interlocutores implicados en una encuentro ocasional, sino que se revelan como protagonistas comprometidos en favor de un trabajo común. Por eso, en reiteradas ocasiones, el vínculo de asociación entre la gracia divina y la voluntad humana es representado como un acto de colaboración mutua<sup>524</sup>. Ciertamente, es sólo en el seno de este «trabajo en equipo» desde donde, según Agustín, puede resurgir la libertad humana. En una fórmula tan breve como elocuente el autor de *De gratia et libero arbitrio* sentencia: *nec gratia Dei sola nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo*; “ni la gracia de Dios sola ni él solo, sino la gracia de Dios con él”<sup>525</sup>.

En consecuencia, la eficacia de la gracia divina no sólo está en función de la voluntad de Dios, que pregunta, sino también de la voluntad humana, que responde. En efecto, mientras el

<sup>523</sup> SL XXXIV, 60. “El don de la fe conlleva la preparación de la voluntad, de forma que pueda creer; la voluntad del creyente no cree contra su propia voluntad. En esta medida, el ser humano es un compañero no obligado en el proceso salvífico. En otras palabras, hay una doble gerencia de acción: una divina y otra humana. Pero, claramente, la última no es el agente que comienza, porque la voluntad es movida por Dios, de forma que crea. Así pues, el origen de la voluntad buena viene no de la actuación humana, sino de la divina”. B. M. Guevin, “San Agustín y la cuestión de la doble predestinación: ¿un protocolvinista?”, *Augustinus*, 52 (2007), p. 91 de 89-94.

<sup>524</sup> “La gracia y la libertad actúan como dos coprincipios, constituidos por dos seres personales que llevan a cabo la realidad única de la acción moralmente buena. Con más precisión todavía: el coprincipio divino es a la vez principio permanente del coprincipio humano; y no lo invalida, sino que lo sostiene y fortifica. Pero de distinta manera obra Dios en nosotros lo que es de diferente nivel de entidad: obrar el «querer» como principio y colabora integralmente en la realización del «obrar» como coprincipio. Magistralmente lo explica Agustín en un pasaje del año 426: «El mismo que actúa previamente para que queramos es el que coopera con los que quieren terminando [...]. Luego para que queramos actúa sin nosotros; mientras que cuando queremos, y de tal manera que realicemos, coopera con nosotros: sin embargo, sin él operante para que queramos, o cooperante cuando queremos, no somos capaces de realizar las buenas obras”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, p. 303.

<sup>525</sup> GLA V, 12.

ofrecimiento de la gracia depende exclusivamente de Dios, su recepción, por el contrario, también depende del hombre. “El querer [el bien] quiso que fuese obra suya y nuestra: suya, llamando; nuestra, siguiendo su llamado”<sup>526</sup>. Así, tan pronto como el dinamismo de la gracia ingresa en el accidentado terreno del *liberum arbitrium*, la eficacia de aquélla pierde sus rasgos indeclinables para quedar sometida a los caprichos de la contestación de la creatura. Por eso es preciso decir que los beneficios de la gracia no estriban en el mero ofrecimiento del auxilio divino, sino que dependen también de su recibimiento por parte de la creatura. Precisamente, puesto que el obrar divino no actúa por imposición sino por invitación, porque Dios atrae pero no arrastra, e incluso obra siempre “con mano suavísima y llena de misericordia”<sup>527</sup>, es el hombre quien debe dar su aprobación para que, verdaderamente, la gracia divina pueda brindarle todos sus beneficios (2.3.). En suma, la receptividad, apertura o docilidad de la creatura frente a la voluntad de Dios necesariamente habrá de revestir una importancia capital en las consecuencias suscitadas por la gracia divina, “pues Dios no obra la salvación en nosotros como si se tratara de piedras insensibles o seres en los que la naturaleza no ha puesto su razón y voluntad”<sup>528</sup>.

Por el contrario, si el proceso de conversión fuera independiente de la respuesta del hombre y, por tanto, estuviese a merced exclusivamente del auxilio divino, entonces el libre albedrío necesariamente quedaría puesto en tela de juicio. Dicho en términos más precisos, si los efectos del obrar de Dios en el hombre radicarán sólo en la voluntad divina, entonces San Agustín, al defender la gracia, correría el serio riesgo de anular, revocar o destruir, sin la menor vacilación, la existencia misma del *liberum arbitrium*. En cierta medida, la voluntad sería absorbida por la gracia y así, como lo advertíamos al comienzo del presente apartado, se estaría sobredimensionando el poder de esta última en detrimento de aquélla<sup>529</sup>. De ahí que nuestro filósofo, en reiteradas ocasiones, subraye la necesidad de reconocer en toda su magnitud la existencia cabal de estas dos realidades en juego, puesto que sobreestimar una en detrimento de la otra, no sólo resultaría absurdo a la razón humana, sino que, peor aún, sería completamente contrario a lo refrendado por la misma Revelación. Aunque no es difícil espigar distintos pasajes que nos sitúen en la debida dirección, bastará mencionar sólo dos: “la misma razón [...], según puede aplicarse a estos problemas dentro

<sup>526</sup> AS I, II, 10.

<sup>527</sup> C VI, V, 7.

<sup>528</sup> PMR II, V, 6. “Aunque la gracia de Dios devuelve a los individuos el poder de actuar rectamente, alguna iniciativa se deja al receptor de la gracia. En la decisión hecha bajo la inspiración de la gracia puede verse incluso un elemento de sinergismo —«si nosotros no queremos cuando queremos, él, pues, nada nos confiere cuando consigue que queramos»—: Dios da la gracia, pero el hombre decide usarla. La libertad del hombre es indudablemente muy restringida, pero el hombre no es una marioneta”. G. Bonner, “Predestinación y libre albedrío: carta 2\* de Agustín”, *Augustinus*, 52 (2007), p. 32 de 29-33. Por nuestra parte, sin embargo, no compartimos la idea de que la relación entre Dios y el hombre conlleve algún tipo de sinergismo. Más adelante nos pronunciaremos detenidamente sobre el particular.

<sup>529</sup> Curiosamente, ésta parece ser la posición de Abbagnano al afirmar que “el no poder pecar, la liberación total del mal, es una posibilidad del hombre fundada en el don divino: «Dios mismo es nuestra posibilidad», dice Agustín (*Sol.*, II, 1; *De gratia Chr.*, 25). Estas palabras de San Agustín expresan la identidad esencial de la libertad y la gracia. Lo que en el hombre es esfuerzo de liberación, voluntad de elevación espiritual, para buscar y amar a Dios, es, en su última posibilidad, la acción gratificante de Dios”. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, pp. 244-245.

de los límites restringidos de nuestra posibilidad, al investigar este problema, nos apremia con fuerza a defender la gracia divina, sin anular por una parte el libre albedrío, y sin exagerar por otra su valor”<sup>530</sup>. En consecuencia, “como lo proclaman numerosos testimonios de la Escritura, confieso la gracia de Dios, defiendiendo y nunca niego la existencia del libre albedrío”<sup>531</sup>. Por eso, haciendo gala una vez más de su peculiar estilo, por momentos vehemente e impulsivo, San Agustín enfrenta directamente el problema para resolverlo de un solo golpe: “¿acaso el libre albedrío es destruido por la gracia? De ningún modo –responde–; antes bien, con ella lo fortalecemos”<sup>532</sup>.

Como vemos, la propuesta del santo doctor, lejos de poner en tela de juicio la armonía entre ambos términos, en realidad no hace más que ratificarla. Aunque el diálogo entre Dios y el hombre puede no llevarse a cabo si este último se niega a responder, en caso de acceder, la relación entre ellos adquiere inevitablemente las características de un vínculo de colaboración mutua. El obrar de la gracia divina no niega la existencia de la voluntad humana sino que, muy por el contrario, la supone y reafirma<sup>533</sup>. De esta forma, así como a lo largo del apartado anterior observamos que para San Agustín la gracia divina, lejos de oponerse a la *libertas*, de hecho la hacía posible (3.1.), ahora vemos cómo el socorro de Dios, en lugar de constituir un obstáculo para el desenvolvimiento de la voluntad del hombre, en rigor no hace más que permitirle, efectivamente, recuperar su más auténtica competencia, vale decir, su aptitud original para elegir el bien<sup>534</sup>. Precisamente, si la gracia divina hace posible al hombre la restitución de su *libertas*, no es sino porque, auxiliando al *liberum arbitrium*, sana su impotencia congénita (1.3.), restituyendo su eficacia en aquella función que le es más propia: adherir a la voluntad divina (1.2. y 3.1.). Por eso la gracia de Cristo, como único antídoto contra la enfermedad transmitida por Adán, no sólo no priva al hombre de su voluntad, sino que, muy por el contrario, recompone su naturaleza, reorientándola nuevamente hacia el bien<sup>535</sup>. En esta línea de pensamiento, el propio Agustín insiste: “el libre albedrío no es aniquilado, sino antes bien fortalecido por la gracia, pues la gracia sana la voluntad”<sup>536</sup>.

---

<sup>530</sup> PMR II, XVIII, 28.

<sup>531</sup> CIOI III, 214.

<sup>532</sup> SL XXX, 52.

<sup>533</sup> “El influjo de la gracia para obrar el bien no elimina el libre albedrío del hombre; las afirmaciones de Agustín son claras al respecto; para él lo más importante en la libertad humana no es la capacidad de elección sin más, sino la posibilidad de hacer el bien porque hemos sido liberados del mal y del pecado. La gracia posibilita por tanto la libertad humana, lejos de menoscabarla”. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 284.

<sup>534</sup> “La différence entre l’homme qui a la grâce et celui qui ne l’a pas n’est aucunement dans la possession ou non possession de leur libre arbitre, mais dans son efficacité. Ceux qui n’ont pas la grâce se reconnaissent à ce que leur libre arbitre ne s’emploie pas à vouloir le bien ou, s’ils le veulent, à ce qu’ils sont incapables de l’accomplir; ceux qui ont la grâce, au contraire, veulent bien faire et y réussissent. La grâce peut donc se définir: ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l’accomplir”. E. Gilson, *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 208.

<sup>535</sup> “La gracia es un socorro que Dios pone a disposición del libre albedrío del hombre; por tanto, no lo elimina, sino que coopera con él, restituyéndole la eficacia para el bien de que el pecado le había privado. Para hacer el bien se requieren dos condiciones: un don de Dios, que es la gracia, y el libre albedrío. Sin el libre albedrío, no habría problema; sin la gracia, el libre albedrío no querría el bien o, en caso de quererlo, no podría realizarlo. Consiguientemente, el efecto de la gracia no es suprimir la voluntad, sino convertirla de mala –como se había hecho– en buena. Este poder de usar el bien

Ahora bien, como lo dejamos entrever páginas atrás, dado que la decisión de acoger la asistencia ofrecida por Dios no depende sino de nosotros mismos, la posición del *liberum arbitrium*, en relación con la gracia divina, no necesariamente queda relegada a un segundo plano. En última instancia, no es Dios quien quiere el bien por medio de nosotros sino que, por la gracia, somos nosotros mismos quienes queremos el bien cuando, de hecho, lo hacemos. De modo semejante podemos afirmar que no es Dios quien ama a través del hombre, sino que es el hombre quien ama, aunque siempre asistido por la divina gracia. Esto permite comprender las oscilaciones de Agustín a la hora de señalar la identidad del agente operador, por un lado, y la del cooperador, por otro. Por momentos el protagonismo es exclusivamente divino, y entonces el hombre es un mero colaborador de Dios. Sin embargo, por lo general es la voluntad humana la que ocupa el lugar central del escenario, mientras la gracia, escondida entre bambalinas, se limita a colaborar con ella, aunque su ayuda sea ciertamente imprescindible. Repitémoslo una vez más desde otro ángulo: en definitiva, no es Dios quien acata la ley por medio del hombre, sino que es el hombre quien, socorrido por Dios, consigue cumplirla, al punto, incluso, de llegar a amarla. En efecto, la gracia divina nunca opera en el vacío, sino, muy por el contrario, en el hombre pecador, en su naturaleza enferma, y, más precisamente, en su voluntad desgraciada (2.3.). Sencillamente, aunque sin la gracia el hombre no podría adherir al bien, sin el hombre la gracia no tendría dónde obrar; incluso más, por así decir, no tendría «nada que hacer». Por esta razón, el vínculo entre Dios y el hombre, si bien supone dos niveles muy distintos de participación para cada uno de ellos, no presenta a este último como un mero colaborador del primero sino que, curiosamente, los enlaza a ambos en una misteriosa asociación de colaboración mutua<sup>537</sup>. En uno de sus fragmentos más célebres, San Agustín señala, puntualmente, cuán decisiva es, de hecho, la intervención de la voluntad humana en el marco de esta enigmática relación con la gracia divina: “si tu no quieres no residirá en ti la justicia de Dios [...]. La justicia de Dios puede existir sin tu voluntad, pero no puede existir en ti al margen de tu voluntad [...]. Quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti”<sup>538</sup>.

Con todo, pensar la cooperación entre Dios y el hombre a la manera de una adición sinérgica de roles constituiría un verdadero desacierto. En efecto, no podemos compararla, por ejemplo, con

---

del libre albedrío (*liberum arbitrium*) es precisamente la libertad (*libertas*)”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 127.

<sup>536</sup> *SL* XXX, 52.

<sup>537</sup> Respecto de la relación misteriosa entre la gracia soberana de Dios y la voluntad del hombre, siempre dueña de sí, Grossi y Sesboué realizan una observación interesante: “podemos encontrar una correspondencia analógica de este dato misterioso en una experiencia humana: por medio de la educación, los padres y los maestros van educando progresivamente al niño en la libertad y en el amor a través del afecto que le manifiestan, de los ejemplos y de las enseñanzas que le dan. Al obrar de este modo, ejercen una real influencia sobre él; pero ésta, si está bien orientada, no tiene como efecto condicionar al niño para hacer de él una réplica de ellos mismos, sino ayudarlo a que «libere» en él su propia autonomía, su responsabilidad, el arte de conducirse como hombre. Los niños que han carecido de esta ayuda se ven trágicamente marcados por esta ausencia durante toda su vida”. V. Grossi y B. Sesboué, *Historia de los dogmas*, p. 229.

<sup>538</sup> *Sermo CLXIX*, 13.

el movimiento simultáneo de las alas de un ave remontando vuelo o con la fuerza ejercida por dos bueyes uncidos a un carro. Según la propuesta del hiponense, el encuentro entre la gracia divina y la voluntad humana no constituye una acción conjunta de dos causas independientes cuyo efecto común resulta superior a la suma de los efectos individuales. Por el contrario, la relación que tenemos entre manos es mucho más compleja. Por eso, si en los ejemplos mencionados nos encontramos ante dos fuerzas que operan en un mismo plano, que son independientes una de la otra, y que comparten un mismo ámbito de desenvolvimiento sin ejercer ningún cambio esencial sobre él, por el contrario, en la relación de colaboración mutua entre Dios y el hombre, las potencias en juego pertenecen a niveles muy distintos, la vinculación que las une a la hora de obrar el bien es tan estrecha que, en cierta medida, una depende de la otra, y el medio en el cual operan, esto es, el ser humano en su conjunto, permanece constantemente sujeto a múltiples alteraciones por el trabajo conjunto de ambas. En este sentido, como hemos tenido oportunidad de estudiar (2.3.), el nexo de colaboración entre Dios y el hombre guarda muchas semejanzas a la relación establecida entre el médico y su paciente: el primero actúa sobre el segundo, pero sólo de acuerdo con el consentimiento y la cooperación de este último<sup>539</sup>. Con más precisión aun: si el socorro divino, surgido de la misericordia y omnipotencia de Dios, obra sobre el hombre en su totalidad, y particularmente en el seno de su voluntad, esta última, por el contrario, sin trabajar directamente sobre la gracia, afecta sin embargo sus resultados según la colaboración que esté dispuesta a prestar. De ahí la siguiente sentencia de San Agustín: “nada más provechoso para nosotros que dejarnos mover por quien no puede mover sino santamente, y cuando esto hiciéremos, tengamos por cierto que nuestra libertad ha sido ayudada”<sup>540</sup>.

Avanzando en torno a una idea apenas bosquejada en el apartado anterior (3.1.), ahora podemos precisar que, al colaborar con Dios, el hombre pierde flexibilidad en su voluntad pero obtiene, en cambio, la verdadera libertad. Ciertamente, a través del largo proceso de conversión, el *liberum arbitrium* es conducido por un camino ascendente de renuncia del número de elecciones posibles en favor de un incremento de su inclinación por aquellas decisiones que presentan una mayor conformidad con su propia naturaleza. Así, al trabajar en colaboración con la gracia divina, la voluntad humana se ve sometida a una transformación paulatina que la libera del vicio de elegir arbitraria y caprichosamente, y por tanto, de pronunciarse por el mal, para recuperar su capacidad original, la facultad de elegir exclusivamente el bien (1.2.). De este modo, si bien el margen de

---

<sup>539</sup> En esta línea de pensamiento Ganoczy sostiene, precisamente, que “la llamada divina y el sí del hombre a la misma se complementan conjuntamente de forma responsorial, sin incurrir en una medición sinérgica y equitativa de las respectivas «participaciones»”. Y algunas páginas más adelante añade: “el doctor de Hipona expresa una relación mutua de la dinámica ontológica de Dios y del hombre; pero no de una división sinérgica de roles o de un efecto recíproco. No se trata de señalar: aquí el ser y el obrar de Dios, allí mi ser y mi obrar, de los cuales surgiría la salud por vía de colaboración: la gracia de Dios opera conmigo mi salvación en mi ser activo”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, pp. 147 y 149-150, respectivamente.

<sup>540</sup> GP III, 7.

elecciones posible se reduce, el índice de bondad querido por el hombre aumenta al igual que su efectividad para realizarlo. Las decisiones que toma son cada vez más acertadas, su obediencia a Dios se acrecienta y, proporcionalmente a ello, su esclavitud al pecado disminuye. Evidentemente, por medio de esta restricción para elegir el mal, la voluntad humana se vuelve mucho más eficaz para adherir al bien. Por supuesto, una voluntad que quiere sólo el bien, que ha rechazado definitivamente el mal, resulta completamente dueña de sí puesto que goza de una plena coherencia consigo misma y, lo que es más importante aún, con la misma voluntad divina. Entonces el hombre, al colaborar con la gracia, lejos de perder su *libertas*, en realidad la adquiere y desarrolla, pues se va haciendo cada vez menos vulnerable al mal y cada vez más apto para amar nuevamente a Dios. En tales condiciones, la voluntad obra conforme a su naturaleza, que es esencialmente buena, y en completa armonía con los designios divinos, inscritos en su corazón (1.2.). Por tanto, sólo una vez que la identificación de la voluntad con el bien alcanza su punto máximo, el hombre agraciado accede a la cima de la libertad, a la plenitud de su ser, a la verdadera felicidad. En consecuencia, si decimos que Dios es libre en su necesaria buena voluntad, porque no puede adherir al mal, entonces, paralelamente a Aquél, el hombre, llamado a disfrutar de una libertad semejante, sólo habrá de gozar de una *libertas* perfecta en la medida en que su inclinación a obrar bien sea completamente irresistible, tan incontenible como el deleite por servir a Dios<sup>541</sup>. Una vez más, libertad y necesidad, lejos de oponerse, manifiestan su estrecha vinculación: a mayor necesidad – por adherir al bien–, mayor libertad (1.2.)<sup>542</sup>.

---

<sup>541</sup> “La libertad disminuye con la versatilidad y aumenta con la coherencia que lleva consigo la identificación con el bien. El máximo de versatilidad es la expresión de un mínimo de libertad. Al contrario, una menor versatilidad disminuye las alternativas reales queridas por la persona, pero esto no es sino un efecto, la otra cara, del simultáneo enriquecimiento y aumento de la libertad. A través de una opción fundamental, confirmada por muchas actitudes y acciones, la libertad está ya ejercida y sigue siendo ejercida, por lo que ya no está por ejercerse; pero no debido a una impotencia o a una imposición, sino en virtud de una anterior elección en que desde la identificación con el bien el hombre alcanza su más alta realización. Esto implica una mayor autodeterminación de la persona, así como la disminución o anulación de sus dependencias y servidumbres interiores, otorgándole una verdadera libertad en su ser psicológico y personal. Así el hombre se construye como persona idéntica consigo misma, y distinta de las otras; señora y dueña de su ser. Lo que le permite disponer de sí en una opción de amor a Dios y al prójimo”. J. A. Galindo Rodrigo, “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, p. 317. “En san Agustín, el progreso consiste en tener menos capacidad de elección, es decir, menos *liberum arbitrium*, y más necesidad del bien, esto es más amor del Bien, o lo que es lo mismo más *libertas*. El término del progreso no es, absurdamente, volver al principio, no es retroceder a la necesidad natural o deseo del Bien, sino que es *avanzar* hacia otra necesidad elegida, es decir, el amor del Bien”. J. Pegueroles, “*Libertas*, fin del *liberum arbitrium* en San Agustín”, p. 367. Las cursivas no son nuestras.

<sup>542</sup> “Agustín sitúa la libertad, no tanto en la arbitrariedad de las elecciones, como en un deseo radical del bien supremo y en un compromiso con él. Las elecciones fugaces no son sino revelaciones de carácter permanente. Sin embargo, los seres humanos, al carecer de la capacidad para hacer el uso debido del poder de elección, son una *massa peccati*, porque cargan con ‘una cruel necesidad de pecar’, una necesidad que no deriva fatalísticamente de cualquier determinismo físico o metafísico, sino que procede como un castigo de la caída humana en Adán, y voluntariamente y, no obstante, también involuntariamente, de las cadenas del hábito que uno ha forjado para sí mismo. El pecado es legado y elección. Una ‘naturaleza contraria’, de carácter maniqueo, es sustituida por el hábito, que tiene la fuerza de una necesidad inquebrantable. Así que la auténtica libertad (*libertas*) se opone, no a la necesidad como tal, sino a esa servidumbre interna del pecado, que constituye una necesidad, y que tira de la voluntad para que obre de manera contraria a su auténtica naturaleza. Ciertamente, la *libertas*, restaurada por la gracia, aporta una espontaneidad que tiene el peso de la necesidad, peculiar del amor, para elegir y actuar en armonía con el hambre innata que el corazón siente de Dios. Cualquier ‘determinismo’ efectuado por la gracia, tiene ahora sus raíces en las propias creencias y deseos del individuo;



De manera que, mientras el *liberum arbitrium* permanece inescindiblemente ligado al hombre ya que, por decirlo de algún modo, si pudiésemos despojarlo de su voluntad lo estaríamos privando también de su humanidad (1.2.), en cambio, la condición humana no siempre puede gozar de la *libertas* (2.3.-3.1.). De ahí que el grado de *libertas* presente en el hombre constituya un elemento decisivo a la hora de identificar los distintos estados a través de los cuales la humanidad está llamada a transitar. Y aunque Agustín no llegue a sistematizarlos del modo en que lo haremos nosotros, entiende que aquellos estados no son sino, puntualmente, cuatro: el de inocencia, caída, redención y salvación.

Pues bien, Adán y Eva, en su condición original, habitaban en el Edén gozando de una *libertas* casi perfecta: tenían la capacidad de *posse non peccare*, esto es, de «poder no pecar»<sup>543</sup>. Sin necesidad de recibir un auxilio extraordinario por parte del Creador, su *liberum arbitrium* era lo suficientemente fuerte y poderoso como para permitirles abrazar el bien, amar la ley y obedecer a Dios<sup>544</sup>. El hombre inocente disfrutaban tanto de un estado de felicidad plena como de una libertad casi absoluta<sup>545</sup>. No obstante, dado que no estaba determinado a no pecar, podía, precisamente por eso, servirse mal de su voluntad, y de ahí que su *libertas* no fuera perfecta (1.3.)<sup>546</sup>. Por decirlo de algún modo, había quedado abierta una pequeña grieta que fácilmente podía convertirse en un abismo mortal en caso de que el hombre, deslizándose por ella, se apartara del camino señalado. Por este motivo, según atestiguan las Sagradas Escrituras en el *Génesis*<sup>547</sup>, Adán y Eva perdieron la *libertas*: hicieron un uso indebido de su *liberum arbitrium* comiendo del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal, razón por la cual desobedecieron a Dios y cayeron<sup>548</sup>. Entonces, la *libertas* original, destinada a ser perfecta, quedó, por el contrario, completamente deshecha: la creatura, llamada a vivir orientada a Dios, le dio la espalda para entregarse a una existencia profundamente degradada, signada por la concupiscencia de la carne y carente por completo del verdadero amor, es decir, del amor a Dios por encima de todas las cosas<sup>549</sup>. Siguiendo la lógica agustiniana, podemos afirmar que aquel «poder no pecar», característica inherente al hombre

---

es la apreciada necesidad que todo amor conoce muy bien”. A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 93.

<sup>543</sup> Cf. *CG* XII, 33-34; *CIOI* V, 42; *CIOI* V, 58; *CIOI* VI, 12.

<sup>544</sup> Cf. *PMR* II, XXII, 36.

<sup>545</sup> Cf. *CIOI* VI, 23.

<sup>546</sup> Llamativamente, no es raro encontrar que los comentaristas sostengan que la libertad perfecta, como *libertas* en un sentido cabal, sólo fue posesión del hombre inocente. En efecto, ésta es la posición que Agustín defiende cuando compara al hombre inocente, con el caído y el redimido. Sin embargo, si se tiene en cuenta también la condición del hombre bienaventurado, resulta incuestionable que, para el hiponense, es sólo este último quien tiene acceso a la *libertas* en su sentido más propio y cabal. Afirmar lo contrario no sólo supone ignorar la concepción que el norafricano defiende de la noción de *libertas* sino también, y esto es más grave aún, los motivos que hicieron posible la caída de Adán. Porque, sencillamente, si Adán hubiese sido absolutamente libre, con *libertas*, entonces, definitivamente, no habría podido caer. Cf. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 134. Cf. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, pp. 209-210, nota 24.

<sup>547</sup> Gen. 3, 1-16.

<sup>548</sup> Cf. *LA* III, X, 29.

<sup>549</sup> Cf. *CI* V, IV, 17.

inocente, cedió su lugar a un estado de *non posse non peccare*, es decir, a un «no poder no pecar», que será, desde entonces, propiedad exclusiva del hombre caído. Perdido el privilegio de obedecer a Dios y, por ende, la posibilidad de ser feliz, la creatura se condenó a sí misma a una vida desdichada y de continua rebeldía con respecto a su Creador (1.1.). Desoyendo adrede a Dios, el hombre se convirtió en enemigo de su propia naturaleza, impugnador de sus más auténticas aspiraciones y destinatario de una merecida condena perpetua a la «masa de pecado» (1.3.).

Pero, entonces, por su infinita misericordia, Dios decide intervenir en la historia para ofrecer a su Hijo unigénito a fin de que Él, por los méritos de su vida, pasión, muerte y resurrección, dejase a disposición del hombre el auxilio redentor de la gracia divina (2.1.)<sup>550</sup>. Se abría, así, una posibilidad sublime y maravillosa, prometida por los patriarcas y predicha por los profetas del Antiguo Testamento, destinada a conducir a los hombres, por medio de la reconciliación del Mesías esperado, a un nuevo paraíso, mucho más extraordinario que el primero. Si, por la desobediencia, el hombre había caído a lo más bajo, ahora, por la obediencia, era capaz de emprender el retorno a lo más alto<sup>551</sup>, en última instancia, al «Reino de los cielos». Esta gracia, que desde aquel acto central, la resurrección de Jesucristo, da inicio a la economía de la salvación, actúa sobre la humanidad en su conjunto por medio de múltiples efectos tales como la transformación, iluminación, elevación, sanación, deleite y liberación del ser humano<sup>552</sup>, por recordar sólo los más representativos (2.3.). Pero la consumación total de los efectos de esta gracia no sólo depende de Dios, sino fundamentalmente también del hombre (3.2.). Ciertamente, en nuestro estado actual, esto es, como hombres redimidos, vivimos debatiéndonos incesantemente entre el bien y el mal, de modo tal que si por un lado somos dulcemente atraídos por el amor de Dios, por otro lado, también somos fuertemente arrastrados por la misma inercia del pecado<sup>553</sup>. De ahí que el hombre, mientras ve pasar sus días en el largo peregrinar de esta vida terrena, esté expuesto a ser presa de las tentaciones de la concupiscencia de la carne, pero también, de las exquisiteces más excelsas de la caridad divina<sup>554</sup>. En su condición de hombre redimido, la salvación sólo constituye un hecho posible, no plenamente consumado aún, y por eso Agustín sostiene que el hombre atraviesa el estadio de *posse peccare*; «poder pecar»<sup>555</sup>. Así, nuestro *liberum arbitrium*, perfectamente capaz de obrar el mal por sí mismo, puede, sin embargo, con la ayuda de la gracia, obrar también el bien, y a tal fin, precisamente, la caridad divina es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (2.2.)<sup>556</sup>. Aquella *libertas* perdida por una mala voluntad, puede, ahora, ser recuperada por una

---

<sup>550</sup> Cf. NG III, 3.

<sup>551</sup> C XIII, IX, 10.

<sup>552</sup> Cf. CDEP I, II, 5; CI VI, II, 4; PS I, 2; CIOI II, 7.

<sup>553</sup> Cf. C VIII, V, 10; CIOI II, 217.

<sup>554</sup> Cf. CIOI I, 70; CIOI II, 17.

<sup>555</sup> Cf. CIOI I, 98; CIOI V, 60.

<sup>556</sup> Cf. Rom. 5, 5; CIOI II, 165.

buena voluntad, como fruto de la asistencia misericordiosa de la gracia de Cristo<sup>557</sup>. Dios nos llama a tal fin, porque ciertamente quiere que nos salvemos<sup>558</sup>. Pero lo hace de un modo tan respetuoso y amoroso, que nuestra respuesta jamás se ve condicionada ni forzada<sup>559</sup>, aunque sea Él quien efectivamente la prepare, e incluso nos seduzca de un modo irresistible (3.3.)<sup>560</sup>. Dios no nos arrastra hacia sí; en todo caso nos atrae (2.3.). Por eso, Él espera de nosotros una contestación afirmativa, comprometida, decidida, surgida desde nosotros mismos, en una actitud que nos haga disponibles a la redención de su auxilio, y, en última instancia, objeto de la salvación de su misericordia<sup>561</sup>. Sólo entonces el hombre podrá alcanzar el cuarto y último estado de salvación o bienaventuranza eterna en el que, finalmente gozará de un *non posse peccare*; «no poder pecar»<sup>562</sup>. Sólo en este último caso nuestro *liberum arbitrium* quedará definitivamente orientado hacia el bien y, en consecuencia, nuestra *libertas* será verdaderamente perfecta<sup>563</sup>.

### 3.3. LOS EXCESOS DE LA DOCTRINA DE LA PREDESTINACIÓN Y LA APELACIÓN ÚLTIMA AL MISTERIO

Para que nuestro asunto quede finalmente concluido, en el presente apartado deberemos abocarnos, de acuerdo a lo propuesto en diferentes oportunidades («Palabras preliminares» y 3.), al tratamiento de uno de los aspectos más controversiales del pensamiento de San Agustín: nos referimos, claro está, a su «doctrina de la predestinación»<sup>564</sup>. En efecto, más allá de las enormes

<sup>557</sup> Cf. *CDEP* II, V, 9.

<sup>558</sup> Cf. *CIOI* II, 115; *CIOI* II, 193.

<sup>559</sup> Cf. *CIOI* III, 112.

<sup>560</sup> Cf. *PS* VI, 11.

<sup>561</sup> “El hombre es libre cuando sirve a Dios, cuando se enajena en Él, de modo que la gracia y la libertad se hacen compatibles. Si alguien dirige sus acciones a un fin ajeno se comporta como un siervo, pero si, en cambio, busca su fin propio consciente y voluntariamente, lo está haciendo como un hombre libre. Al conocer lo que somos, conocemos también lo que debemos ser”. C. Gardeazábal, “Libre albedrío y *Libertas* en San Agustín”, *Saga*, 1 (1999), p. 28 de 21-31.

<sup>562</sup> Cf. *CG* XII, 33-34; *CIOI* V, 58; *CIOI* VI, 5; *CIOI* VI, 10; *CIOI* VI, 12.

<sup>563</sup> “Poder obrar el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es una señal de libertad, y hallarse confirmado en gracia hasta el punto de no poder ya realizar el mal es el grado supremo de la libertad. Por tanto, el hombre a quien domina por completo la gracia de Cristo es también el más libre: *libertas vera est Chiristo servire*”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 127.

<sup>564</sup> “El carácter misterioso de la predestinación hace totalmente imposible tener de ella una idea clara y cierta. Agustín mismo reconoce su naturaleza problemática. Esto se refleja más tarde en su doctrina de la predestinación, en el contexto de sus disputas respecto a la función de Cristo y de la Iglesia”. S. Chittilappilly, “Función de Cristo y de la Iglesia en la doctrina agustiniana de la predestinación”, *Augustinus*, 55 (2010), p. 86 de 85-108. “Es tarea muy difícil, si no casi imposible, establecer el significado del concepto agustiniano de la predestinación de modo que pueda satisfacer a todos los investigadores. El sabio agustino, Dam Rottmanner, expuso el problema al final de su última obra reiterando la afirmación que había hecho treinta años antes: «La cuestión de cuál es la verdadera doctrina de San Agustín (sobre la gracia y la predestinación), ha sido resuelta diversamente en cada época y nunca podrá ser resuelta satisfactoriamente, si tratamos de encontrar en todas las obras de San Agustín un sistema armónico y lógicamente desarrollado». Esta dificultad es reconocida generalmente por los investigadores que hacen un serio estudio de la doctrina de San Agustín sobre la predestinación. Muestran además tal dificultad las graves controversias sobre esta doctrina surgidas entre los seguidores de San Agustín no sólo durante su vida sino también después de su muerte. Todas las creencias cristianas proclaman que su doctrina de la predestinación es la de San Agustín: Santo Tomás y San Buenaventura, Lutero y Calvino citan a San Agustín con la misma facilidad”. S. J. Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, pp. 592-593.

dificultades teológicas que encierra este planteo, fundamentalmente como consecuencia de su naturaleza misteriosa, advertiremos que en él se esconden ideas sumamente iluminadoras a la hora de comprender más profundamente la propuesta conciliadora que San Agustín desarrolla entre la libertad y la gracia. Resultará claro que, independientemente de los excesos cometidos contra los semipelagianos, su planteo, abordado desde un punto de vista filosófico, lejos de demostrar debilidades, goza de una coherencia lógica nada desdeñable.

Si bien la querella que enfrentó a Agustín, por un lado, con Pelagio, Celestio y Julián, por el otro, quedó ideológicamente concluida en el año 418 con la condenación del pelagianismo, la radicalidad de la posición que el obispo de Hipona debió adoptar para vencerlos pronto despertó fuertes inquietudes en ciertos ámbitos ortodoxos del pensamiento cristiano. Puntualmente, fueron dos comunidades monásticas las que manifestaron una honda turbación frente a las afirmaciones que el santo doctor llevó a cabo en el marco de aquella polémica. Estos monjes, unos de Hadrumeto, en África –la actual ciudad de Susa, en la costa oriental de Túnez–, y otros, más tarde, de Lérins, en el sur de las Galias –la actual ciudad de Marsella–, entendieron que, si por una parte Pelagio asumía una posición que tendía a sobreestimar la naturaleza del hombre caído, y, por extensión, el poder de su voluntad, Agustín, por su parte, cometía ciertos excesos al defender la gracia divina desde una concepción hiperbólica de la misma. Dado este orden de cosas, los cenobitas optaron por la única alternativa que creyeron viable, esto es, asumiendo una actitud moderada que tendiese a un justo medio entre estos dos extremos opuestos<sup>565</sup>. Por esta razón, aunque concretamente no hayan tenido ningún interés por abrazar las ideas pelagianas, ni mucho menos intentasen defender a Pelagio y sus seguidores, con el tiempo su posición pasó a ser conocida, quizás de un modo injusto y algo confuso, bajo la denominación de «semipelagianismo». En un tono relativamente manso y aparentemente conciliador, el Doctor de la gracia se dedicó a aleccionar a estos monjes desde el año 426 al 429. Sin embargo, lejos de suavizar los puntos más rígidos de su posición inicial, netamente antipelagiana, por momentos San Agustín se muestra más vehemente e inflexible que de costumbre<sup>566</sup>. Esto lo llevó a cometer exageraciones argumentales

---

<sup>565</sup> “El semipelagianismo no era ni un sistema ni una doctrina estructurada, sino más bien una actitud, o, como dice Chéné, «una actitud espiritual» profundamente arraigada en el alma humana. Se encuentra en el primer Agustín, en el joven Tomás y en Lutero, en la escolástica y en el nominalismo, en determinadas tendencias del suarecianismo, en la moderna teología judía, en algunos protestantes, sobre todo anglosajones, y en todas las religiones que tienen una cierta idea de la gracia. También la iglesia oriental experimenta en el plano de la vida diaria de los simples creyentes y sacerdotes el mismo fenómeno. En ella, sin embargo, esta desviación del pensamiento teológico es corregida en cierta manera por la profunda dimensión contemplativa de la liturgia y de la oración. En el fondo, es ésta la espontánea reacción del alma cristiana ante el descubrimiento de la gracia como iniciativa divina”. J. Feiner, y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, p. 633.

<sup>566</sup> “A diferencia de las disputas cristológicas posteriores en Oriente, no hubo oleada de apoyo a la posición pelagiana – sólo un puñado de clérigos–; uno solamente, Julián de Eclano, tenía alguna sobresaliente preparación teológica. El largo duelo literario de Agustín con Julián suministró material para una discusión doctrinal durante los siglos posteriores; apenas inflamó al mundo cristiano durante su propia vida. El verdadero debate fue con el teólogo marsellés, en el sur de Francia, y que fue provocado, no por simpatía de ellos al pelagianismo, sino por la consternación a causa de las que parecían ser pésimas consecuencias de los principios teológicos de Agustín al ser llevados a su lógica conclusión, como

que, si bien le merecieron graves censuras por parte de la Iglesia dadas sus consecuencias teológicas<sup>567</sup>, sin embargo, como analizaremos en breve, resultarían ampliamente provechosas desde una perspectiva estrictamente filosófica.

Puntualmente, los semipelagianos, verdaderos ascetas cristianos acostumbrados a llevar una vida muy austera, de rígidas rutinas y severa observancia, sostenían que, si bien el aumento de la fe constituye un don gratuito, su inicio no depende de la gracia divina sino de la voluntad humana puesto que de lo contrario, las correcciones, la oración, la predicación, y, en general, todo esfuerzo moral quedaba supeditado exclusivamente a los impredecibles impulsos del auxilio divino<sup>568</sup>. Aquellos monjes consideraban que si en su relación con Dios no es al hombre a quien corresponde dar el primer paso en su conversión, entonces toda negligencia de la voluntad, e incluso su misma maldad, siempre podía quedar justificada por la supuesta ausencia de una asistencia divina lo suficientemente eficaz como para asegurar los primeros pasos de su adhesión al bien. En definitiva, el hombre no sólo podía sentirse desligado de toda responsabilidad moral, sino que además y peor aún, podía señalar a Dios como el verdadero culpable.

Más allá de las importantes diferencias que esta propuesta presenta respecto del pelagianismo, no deja de resultar manifiesta, sin embargo, cierta afinidad con él: si el comienzo de la fe, esto es, el *initium fidei*, fundamento de toda gracia cristiana, es fruto de la voluntad humana y por esta acción inicial nos hacemos merecedores del aumento de la fe, con el correspondiente incremento de dones divinos, la gracia en su conjunto no deja de ser más que un pago, un premio o una retribución de aquél acto inicial, generado por el hombre mismo. De esta manera, en sintonía con la propuesta pelagiana, el corazón de la economía salvífica quedaba nuevamente amenazado: en última instancia, la justificación parecía ser un asunto reservado al hombre en el que Dios perdía, prácticamente, toda relevancia (2.1.). Al supeditar la gracia divina a la voluntad humana no sólo se privaba a aquélla de una de sus características más propias, esto es, de su condición de don puramente gratuito, sino que además, indirectamente, la omnipotencia de Dios quedaba profundamente cuestionada. Por este motivo, San Agustín, aunque ya muy anciano y por momentos visiblemente cansado, entendió que aquella posición requería de una réplica incontestable que, con

---

Agustín estaba preparado a llevarlo a cabo. Parece duro decir que el debate se mantuvo por la pura obstinación de Agustín, pero su incapacidad para reconocer cualquier punto de vista distinto del suyo propio era prodigiosa. Como observó John Burnaby: «Agustín nunca se dio cuenta de que su propia concepción de la gracia requería nada menos que una revolución en su pensamiento de la omnipotencia divina» [J. Burnaby: *Amor Dei. A study of the religion of Saint Augustine*, Londres, 1938, p. 230]. Quizás Juan Casiano y sus protectores, en lo referente a este asunto particular, entendieron el genio de Agustín mejor que el mismo Agustín”. G. Bonner, “Reconsideración del Pelagianismo”, *Augustinus*, 40 (1995), p. 51 de 47-52. Las referencias entre corchetes corresponden a las notas a pie presentes en el texto original que hemos querido conservar para beneficio del lector.

<sup>567</sup> “Uma certa leitura da doutrina da predestinação foi usada nos séculos seguintes para justificar torturas, mortes terríveis e queima de pessoas consideradas hereges, uma vez que eram vistas como almas perdidas destinadas ao inferno. Para os inquisidores, aqui na terra os sofrimentos mais terríveis, infringidos aos condenados, eram poucos se comparados aos sofrimentos infernais que durarão eternamente”. G. H. da Conceição, “A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações”, *Tempo da Ciência*, 30 (2008), p. 105 de 89-106, nota 13.

<sup>568</sup> Cf. *CG* III, 5-V, 7.

elocuencia y a la brevedad, consiguiera extinguirla definitivamente. Básicamente debía profundizar una enseñanza que es fundamental para todo cristiano y que ya con los pelagianos había debido explicar (2.2.): la gracia es causa de las buenas obras y no efecto de las mismas; nadie puede merecer la gracia por su buena acción puesto que no es posible realizar ninguna buena acción si no es por medio de la gracia<sup>569</sup>. Por eso, dirigiéndose a una de estas comunidades monásticas, el santo obispo escribe: *Videte si aliud agitur isto modo, nisi ut gratia Dei secundum merita nostra detur quolibet modo, ac sic gratia iam non sit gratia. Redditur namque hoc pacto debita, non donatur gratis*; “tened muy en cuenta que si alguna cosa se obra en nosotros de tal manera que la gracia de Dios nos sea dada por nuestros méritos, tal gracia ya no sería gracia. Pues en tal concepto, lo que se da no se da gratuitamente, sino que se retribuye como una cosa debida”<sup>570</sup>.

La doctrina de la predestinación, cuyos antecedentes se remontan a obras anteriores a las disputas pelagianas<sup>571</sup>, adquiere, sin embargo, sus rasgos más precisos contra los semipelagianos, ciertamente, en el afán de Agustín por defender la perfecta gratuidad de la gracia y la absoluta libertad en la iniciativa de Dios. Una vez más, nuestro Padre de la Iglesia encuentra inspiración en los escritos paulinos, pero a diferencia del Apóstol de la gracia, para quien la predestinación tenía por objeto la fe, para el norafricano su fin será, en última instancia, la salvación. Además, mientras el punto de vista de San Pablo era histórico y colectivo, el de San Agustín será escatológico y personal<sup>572</sup>. De esta forma, en un pasaje de inusual lucidez, el hiponense define el concepto de predestinación como *praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*, esto es, “la presciencia de Dios y la preparación de sus beneficios, por los cuales certísimamente se salva todo el que se salva”<sup>573</sup>. La predestinación, en efecto, es el acto por el cual Dios conoce y determina, desde toda la eternidad, quiénes formarán parte del selecto número de hombres que indefectiblemente accederán a la gloria eterna<sup>574</sup>. Por tanto, la selección de los predestinados está determinada para siempre de un modo inamovible; es imposible que su número aumente o disminuya<sup>575</sup>. Si bien esta cifra es importante, el número total

---

<sup>569</sup> Cf. *PS* II, 3; *DP* XXI, 55.

<sup>570</sup> *PS* II, 6.

<sup>571</sup> Entre aquellas se destaca *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, escrita entre los años 396 y 398, antes de su ordenación presbiteral, ocurrida en el año 391.

<sup>572</sup> “La profunda inspiración paulina de Agustín no apoya del todo su doctrina en este punto; es hoy ampliamente reconocido que Agustín malinterpretó en parte el pensamiento de Pablo, para quien la predestinación divina concierne a la adopción de todos los creyentes y a su llamada a la Iglesia, cuerpo de Cristo, mientras que para Agustín el término directo de la predestinación es la felicidad eterna, reservada a aquellos creyentes que hayan perseverado hasta el final”. F. Compagnoni, y otros, *Nuevo Diccionario de teología moral*, Paulinas, Madrid, 1992, p. 799. El objeto de la predestinación “no es precisamente la fe o la entrada en la Iglesia, como en san Pablo (Rom. 9-11), sino la perseverancia final. Al interpretar a san Pablo, Agustín traspone los textos del plano histórico al de la vida eterna y pasa de una perspectiva colectiva a una perspectiva individual”. Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, pp. 96-97.

<sup>573</sup> *DP* XIV, 35.

<sup>574</sup> Cf. *PMR* II, XXIX, 47.

<sup>575</sup> Cf. *CG* XIII, 39; *CG* IX, 20.

de los predestinados es ínfimo en comparación con el de los condenados<sup>576</sup>. De ahí que, aunque en sus primeros escritos el joven Agustín se muestre convencido de que Dios quiere la salvación de todos los hombres, con el paso del tiempo y el correr de las sucesivas polémicas, el santo obispo se inclina a pensar, apoyado escrupulosamente en las Sagradas Escrituras, que la voluntad salvífica de Dios no puede ser universal<sup>577</sup>. Por medio de esta elección, todos los hombres tienen designado su destino eterno: aunque un predestinado lleve una vida deshonesto e inmoral, tarde o temprano Dios lo atraerá hacia sí, y le concederá la salvación<sup>578</sup>. Por el contrario, aquellos que no estén predestinados, por buenos y justos que sean en un momento dado de sus vidas, antes de morir dejarán de perseverar en el bien y se condenarán<sup>579</sup>. La predestinación a la gloria celestial supone, por tanto, la designación de ciertas gracias que operarán en el hombre de un modo eficaz e inexorable<sup>580</sup>. Puesto que la predestinación no es sino la determinación indeclinable de esta voluntad salvífica de Dios, la gracia concedida al hombre es, a fin de cuentas, el efecto de la predestinación. Por eso Agustín puede sostener que “entre la gracia y la predestinación existe únicamente esta diferencia: que la predestinación es una preparación para la gracia, y la gracia es ya la donación efectiva de la predestinación”<sup>581</sup>.

Evidentemente, la intención de San Agustín por contrarrestar los descuidos semipelagianos respecto de la gratuidad de la gracia divina y, en última instancia, sofocar el cuestionamiento implícito a la omnipotencia de Dios que aquellos suscitaban, terminó por conducirlo, como por un camino sinuoso, escarpado y sin retorno, hacia afirmaciones excesivamente osadas respecto de la predestinación<sup>582</sup>. En este marco, nuestro pensador cree que, para que la gracia sea verdaderamente gratuita, es necesario que Dios no la ofrezca de manera indiscriminada a todos los hombres, al menos con la eficacia suficiente como para garantizarles, en principio, la adhesión al bien, y, por último, la salvación, sino que, por el contrario, muchos deban quedar excluidos de aquella gracia, “abandonados por justo juicio de Dios en la masa de perdición”<sup>583</sup> (1.3.). El obispo de Hipona defiende así la idea de que la genuina gratuidad de la gracia sólo puede ser asegurada en la medida

<sup>576</sup> Cf. *CG* X, 28; *CIOI* II, 142 y 205-207.

<sup>577</sup> Cf. *PS* VIII, 14-16; *PS* XVIII, 35. “¿Quiere Dios salvar a todos? Comprobamos estupefactos que Agustín tal vez sugiere esa posibilidad en su primera época, pero apenas la realidad de semejante voluntad divina, y cada vez menos con el paso de los años. Algunos especialistas agustinos piensan incluso que prácticamente excluyó la voluntad salvífica universal de Dios”. A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, p. 157.

<sup>578</sup> Cf. *CG* VII, 14; *DP* XIV, 35.

<sup>579</sup> Cf. *GP* III, 7; *CI* V, IV, 14.

<sup>580</sup> Cf. *DP* XVII, 43; *DP* XVIII, 47.

<sup>581</sup> *PS* X, 19.

<sup>582</sup> Cf. *DP* XXI, 54. “Hemos de notar que los puntos más duros de la doctrina agustiniana se deben al apasionado afán de preservar algunas verdades sobre la gracia, concretamente lo que la constituye como tal, esto es, su gratuidad. San Agustín insiste en ciertas grandes verdades puestas en peligro por las herejías; pero, condicionado por la polémica, su exposición adolece de unilateralidad, lo cual no quiere decir falsedad, y deja reducidas a un mínimo de exposición otras verdades contrapuestas que no eran atacadas por nadie”. J. A. Galindo Rodrigo, “La interpretación de san Agustín por parte de Calvino y Jansenio”, *Augustinus*, 50 (2005), pp. 397-398 de 397-405.

<sup>583</sup> *DP* XIV, 35.

en que su ofrecimiento constituya un hecho extraordinario. En cambio, si el socorro divino no fuera excepcional y todos los hombres accedieran a él sin reparos, entonces, su gratuidad quedaría inevitablemente debilitada, por no decir, completamente anulada. En efecto, más que un don gratuito dado por pura misericordia de Dios, sería resultado de una «exigencia» de la misma naturaleza humana, y entonces ya no sería propiamente una gracia.

Para ser más claros en este punto, pensemos, por ejemplo, en el conjunto de atributos con que los hombres somos creados: inteligencia, voluntad, sensibilidad, etc. Si bien estos dones nos son dados gratuitamente, porque ciertamente nadie puede hacer nada antes de nacer para merecerlos, todos ellos se presentan como inherentes a nuestra condición de creatura humana. Dios puede elegir crearnos o no crearnos, pero una vez que ha decidido traernos a la vida como seres humanos, está obligado, por así decir, a dotarnos de todo aquello que nos hace ser efectivamente hombres y no piedras, plantas, ni ángeles. Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de analizar páginas arriba (2.2.), la gracia cristiana por antonomasia, aquella sin la cual el hombre no puede ser justificado, y por fin salvado, pertenece a otro orden de cosas, muy distinto de aquel conjunto de dones esenciales a nuestra condición humana; si estos últimos forman parte del ámbito de lo natural, aquélla corresponde, en cambio, al de lo sobrenatural. Por tanto, partiendo de la enseñanza fundamental dada a los pelagianos, esto es, que la verdadera gracia cristiana es el don sobrenatural por excelencia de la pura gratuidad divina, San Agustín concibe la predestinación como un favor divino humanamente injustificable, es decir, como un don puramente gratuito, de ningún modo atribuible a la naturaleza misma del hombre. Si el justo obra bien y persevera hasta la muerte en una vida recta, no es sino porque Dios, en un acto soberanamente libre, lo eligió para que, efectivamente, obrara bien y perseverara<sup>584</sup>. En este sentido la predestinación no guarda ninguna relación tampoco con la previsión de los merecimientos futuros; ella es, por el contrario, el motivo de todo mérito. *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum; non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus*. “Nos eligió Dios, por tanto, antes de la creación del mundo,

---

<sup>584</sup> San Agustín “quiere salvar la primacía total de la gracia en la obra redentora. Pero en el esfuerzo por captar conceptualmente este pensamiento introduce un término que por su etimología siempre ha sido ambiguo, o sea, el término *predestinación*. Como la humanidad se convirtió por el pecado de Adán en una «*massa damnata*», únicamente Dios puede salvarla en Cristo. Ahora bien, en esta argumentación parece introducirse un punto de apoyo más bien antropomórfico. Agustín creía, sin duda, que si un don se ofrece realmente a todos los hombres sin excepción, pierde su especial carácter de gratuidad y misericordia. Una gracia que es ofrecida a toda la humanidad puede en verdad –visto humanamente– hacer sospechar a un espíritu metafísico que existe una exigencia jurídica de ella, con lo que se vería amenazado su carácter de pura gracia. Partiendo de esta persuasión, Agustín parece haber admitido, sobre todo en las discusiones con los pelagianos y semipelagianos, que la predestinación se refiere sólo a los elegidos. Hay que tener en cuenta, por supuesto, la preocupación espiritual que late en el fondo de esta posición teológica. Se trata de salvar la gratuidad de la gracia y la primacía absoluta de la iniciativa de Dios”. J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, p. 628.



predestinándonos en adopción de hijos; no porque habríamos de ser santos e inmaculados por nuestros propios méritos, sino que nos eligió y predestinó para que lo fuésemos”<sup>585</sup>.

De esta forma, al llevar la defensa de la gratuidad de la gracia a su expresión más extrema y sostener que la salvación de los hombres depende exclusivamente de la predestinación de Dios, San Agustín, en sus obras antisemipelagianas, parece correr el riesgo, cuando menos, de desfigurar la voluntad humana bajo el peso extraordinario de una voluntad divina cuya omnipotencia resulta ampliamente sobredimensionada. Mucho antes de enfrentar a los pelagianos, refiriéndose a su propia conversión, Agustín da la impresión de haber incurrido ya en esta concepción aparentemente desorbitada de la gracia divina que, aunque mueve la voluntad humana sin ejercer violencia ni coacción, lo hace cumpliendo a rajatabla los designios de Dios: “tus manos, Dios mío, en el secreto de tu providencia, no abandonaban mi alma [...], y obraste conmigo de manera maravillosa. Tú obraste aquello, Dios mío. Porque por el Señor son dirigidos los pasos del hombre, y él decidirá su camino. Pues ¿cómo obtener la salvación si no es mediante tu mano?”<sup>586</sup>.

Según recordaremos (3.2.), Agustín había distinguido dos momentos cruciales de la intervención de Dios sobre la voluntad humana según su auxilio opere antes o durante la ejecución de una obra buena, y a partir de allí había distinguido entre la gracia operante y la gracia cooperante, respectivamente. La primera, que era independiente del hombre, actuaba de manera irrevocable y necesaria, según la voluntad divina lo dispusiera. La segunda, en cambio, siempre supeditada a la voluntad humana, perdía sus rasgos indefectibles, y por eso su eficacia quedaba condicionada a la colaboración del hombre. Si éste se mostraba favorable al auxilio divino, entonces, la gracia, en el conjunto de sus dos momentos, podía dar frutos abundantes; si, por el contrario, el hombre no cooperaba, entonces, la eficacia de la gracia podía quedar por completo anulada. Desde esta perspectiva, la intención de Agustín era poner de relieve el dominio que el hombre siempre conserva de su voluntad, don esencialmente inalienable (1.2.), pues el auxilio divino no es otra cosa que un fortalecimiento de esa misma voluntad (3.2.). Lejos de suprimir nuestra capacidad de elección, la ayuda de Dios tenía por objeto reorientarnos hacia una adhesión exclusiva del bien; inclinación natural que Adán había perdido (1.3.). Sin embargo, ante la necesidad de acentuar la gratuidad de la gracia y la absoluta libertad de Dios, que, por así decir, no podía quedar a merced del capricho humano, contra los semipelagianos Agustín concibe la gracia como exclusivamente operante, eficiente, incontestable, y por tanto, si bien no se priva al hombre de su voluntad, o mejor dicho, de su «libertad psicológica» (3.1.), lo cual sería impensable desde la mentalidad del hiponense, sí se le niega la oportunidad de resistirse a la voluntad divina. Por decirlo de algún modo, la gracia operante se adueña de la cooperante, de manera que imperiosamente la

---

<sup>585</sup> *PS* XVIII, 37; cf. *PS* XVIII, 36.

<sup>586</sup> *C* V, VII, 13.

voluntad humana queda a disposición de la divina. Por eso el don de la predestinación, en todas las ocasiones de interacción con la voluntad del hombre, puede conservar sus rasgos de absoluta indefectibilidad. En *De predestinatione sanctorum* Agustín sostiene: *agit quippe Deus quod vult in cordibus hominum, vel adiuvando, vel iudicando, ut etiam per eos impleatur quod manus eius et consilium praedestinavit fieri*; “porque obra Dios lo que le place en los corazones humanos, ora socorriendo, ora juzgando, a fin de que por medio de ellos se cumpla lo que su providencia y su consejo tienen predestinado que se realice”<sup>587</sup>. Y más adelante, en esta misma obra, agrega: “cuando Dios quiere realizar una cosa en cuya realización conviene que intervenga la voluntad del hombre, inclina su corazón para que quiera aquella cosa, obrando para ello de un modo maravilloso e inefable hasta el mismo querer”<sup>588</sup>.

En consecuencia, si por un lado la voluntad humana no puede ser negada porque entonces se privaría al hombre de su propia humanidad, lo cual es absurdo (1.2. y 2.3.), y si, por otro lado, la gratuidad de la gracia tampoco puede ser puesta en tela de juicio porque entonces Dios dejaría de ser omnipotente, y esto es más absurdo aún (1.1. y 3.3.)<sup>589</sup>, nuestro teólogo propone una solución, en el marco de su doctrina de la predestinación, que en el fondo no deja de ser perfectamente coherente con su propuesta más mesurada (3.2.) y que, además, manifiesta en toda su magnitud el cariz misterioso del asunto que tenemos entre manos: en su interacción con la voluntad humana, la gracia divina, en ocasiones, puede ser irresistible. De esta forma, la postura del Agustín «predestinacionista», como celoso defensor de la eficacia de la gracia en ciertos momentos de su intervención en la realidad humana, exagera de tal modo la realidad de la omnipotencia divina, que llega a concebir la gracia como un don indefectiblemente eficaz. Así afirma, por ejemplo, que Dios, en los hombres “obra el querer; y puesto que si les falta el poder y el querer no podrán perseverar, la divina Bondad los socorre con la gracia, dándoles la facultad y la voluntad de perseverar. Su voluntad se halla tan inflamada con el fuego del Espíritu Santo, que pueden porque quieren y quieren porque influye eficazmente Dios en su voluntad”<sup>590</sup>.

Vale decir entonces que el hombre siempre es dueño de su voluntad, pero, en algunos casos, sobre todo si se trata de un predestinado, Dios puede ofrecer su gracia de modo tal que aquél se vea irresistiblemente seducido a adherir a ella. Precisamente, esta eficacia incontestable y gratuita del auxilio divino concedido de un modo excepcional, hace posible la perseverancia en el bien independientemente de los vaivenes de la voluntad, de tal forma que, indefectiblemente, los

---

<sup>587</sup> PS XX, 41.

<sup>588</sup> PS XX, 42.

<sup>589</sup> Al respecto, Jolivet acota: “defendería mal la gracia el que [...] sacrificara el libre albedrío, y [...] defendería mal el libre albedrío el que pretendiera sacrificarle la gracia. La Escritura nos impone el uno y la otra, y la razón no nos dice nada contra la posibilidad de su acuerdo”. R. Jolivet, *El problema del mal en San Agustín*, Lumen Christi, Bogotá, 1941, p. 50.

<sup>590</sup> CG XII, 38.

hombres realicen lo dispuesto por Dios. “Ciertamente, a la voluntad de Dios [...], no pueden contrastarla las voluntades humanas para impedirle hacer lo que se propone, pues aun de las mismas voluntades humanas, cuando le place, hace lo que quiere”<sup>591</sup>. Así, la estrategia de Agustín para salvar simultáneamente tanto la omnipotencia de Dios, por un lado, como la voluntad del hombre, por el otro, lo encamina a la convicción de que la gracia, al menos en algunos casos puntuales, debe manifestarse como un don inapelable, ante el cual, si bien el hombre no pierde su capacidad de elección, la invitación de Dios a elegir el bien termina resultando completamente determinante. Por eso Agustín no siente ningún reparo en afirmar que Dios “no anula la humana voluntad, sino que de mala la hace buena y luego la ayuda [...]. Dios no sólo hace buenas las malas voluntades y por el bien de actos honestos a la vida eterna las encamina, sino que el querer de los hombres en las manos de Dios está siempre”<sup>592</sup>. *Est ergo in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividendis tenebras et ordinantis eas; ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei non impleatur nisi voluntas Dei*. “Está, por tanto, en la potestad de los malos el pecar; mas el que, cuando pecan, su malicia obtenga tal o cual fin, no está en su potestad, sino en la de Dios, que divide las tinieblas y las ordena según sus fines para que en lo mismo que ellas obran contra la voluntad de Dios no se cumpla sino la voluntad de Dios”<sup>593</sup>. En suma, aunque Dios obre siempre respetando el libre albedrío del hombre, si Aquél no lo permite, este último no puede contradecir sus designios: “el querer o no querer de tal modo está en la potestad del que quiere o no quiere, que no impide la divina voluntad ni supera su potencia, porque aun de aquellos que no hacen lo que El quiere, El hace de ellos lo que quiere”<sup>594</sup>. Y esto es así al punto de que Dios puede disponer incluso de los errores, debilidades y pecados para que, en última instancia, todo ello resulte beneficioso a sus predestinados<sup>595</sup>. “Absolutamente todas las cosas las endereza Dios a su provecho, de suerte que aun a los que se desvían y extralimitan, los hace progresar en la virtud, porque se vuelven más humildes y experimentados”<sup>596</sup>.

Ahora bien, si por un lado es correcto decir que Dios predestina a la salvación, no lo es afirmar, en cambio, que Dios predestina también a la condenación. En efecto, San Agustín entiende que el hecho de que Dios sepa desde toda la eternidad, por medio de su presciencia, quiénes se salvarán y quiénes se condenarán, no lo hace responsable de la suerte de todos ellos. En todo caso, Él sólo interviene en el destino de los primeros puesto que su participación es imprescindible para

---

<sup>591</sup> CG XIV, 45.

<sup>592</sup> GLA XX, 41.

<sup>593</sup> PS XVI, 33.

<sup>594</sup> CG XIV, 43.

<sup>595</sup> “San Agustín, que sostiene en otros lugares que la gracia y la libertad no están en el mismo plano de la acción y que la primera suscita a la segunda, corre aquí el riesgo de absorber la libertad en la gracia, quedándose sólo con la causalidad divina. Es cierto que la libertad no es causa de la gracia, pero el libre albedrío tiene que intervenir para se realice la acción buena. Dios no nos santifica por un acto que sea solamente suyo. Si no, el hombre sería más libre cuando rechaza que cuando consiente”. V. Grossi y B. Sesboué, *Historia de los dogmas*, p. 234.

<sup>596</sup> CG IX, 24.

que alcancen la salvación. En cambio, para obtener la condenación basta la misma voluntad humana. De esta forma, dado que la predestinación supone la participación activa de Dios, y puesto que Él sólo puede querer y obrar el bien, es lógico pensar que Dios únicamente predestine al bien y no al mal. En este sentido, el santo declara: “predestinar es saber previamente lo que Él mismo habría de hacer”<sup>597</sup>. Por el contrario, la idea de una predestinación al pecado supondría imaginar a Dios capaz de adherir al mal, y esto, sin lugar a dudas, resulta completamente inaceptable no sólo desde la posición agustiniana, sino en general, desde la misma mentalidad cristiana (1.1.). Dios, que es Sumo Bien, no crea a los hombres para que, a propósito, algunos de ellos se pierdan, o porque tenga la intención de hacerlos caer adrede; a lo sumo sabe de antemano quiénes, por propia voluntad, obstinándose en un camino equivocado y despreciando el auxilio de su gracia, se harán merecedores de una justa condenación<sup>598</sup>. “Los que, como digo, no pertenecen a este certísimo y dichosísimo número, recibirán la justísima condena que han merecido [...]. Reciben la gracia divina, pero se entregan a la corriente del mundo y no perseveran, abandonan y son abandonados”<sup>599</sup>. Sin embargo, además de prever el mal, Dios también puede permitirlo<sup>600</sup>. Por eso, cuando Agustín defiende la predestinación de los pecadores a la muerte eterna, en rigor, no hace referencia a una predestinación en sentido estricto<sup>601</sup>, sino al conocimiento y aceptación, desde toda la eternidad, del destino de aquellos hombres que, por propia voluntad, quedaron justamente condenados<sup>602</sup>.

Evidentemente, San Agustín era conciente de que la concepción de un Dios semejante, capaz de salvar, no a todos los hombres sino sólo a algunos pocos (1.3.-2.1.), podía generar estupor e indignación en sus interlocutores. En efecto, si ante la universalidad de la culpa, de la que nadie se

---

<sup>597</sup> DP XVIII, 47.

<sup>598</sup> “Con relación al mal, Dios es simple espectador y permisivo; con respecto al bien, es actor, porque tiene parte en las obras saludables de las criaturas, con un influjo que abarca desde las primeras iniciativas hasta el resultado final o la perseverancia. En el primer caso, Dios ve desde la orilla de la barca, que, abusando de la libertad y desoyendo sus voces, va a quebrarse en el escollo de la culpa; en el segundo, Él hinche con una brisa suave las velas del alma, que boga con rumbo a la vida eterna. No puede escudarse en San Agustín la horrible doctrina de la predestinación al mal. Si algunas veces habla de la predestinación a la muerte eterna, se refiere al castigo que Él ordena justamente para vindicar al pecador. La previsión y ordenación de las penas es un acto de justicia que no repugna a su esencia, como repugna la ordenación al pecado de algunas criaturas”. V. Capánaga, *Obras de San Agustín*, T. VI, p. 211, nota 26.

<sup>599</sup> CG XIII, 42.

<sup>600</sup> Cf. DP VI, 12; PS X, 19.

<sup>601</sup> “Una mayoría de estudiosos concede que Agustín no enseñó explícitamente la doble predestinación. Todos concuerdan en que Agustín se fija en los santos llevados a la gloria, no en los pecadores que se condenan. M. J. Chéné hace hincapié en que, cuando la Escritura dice que Dios ‘inclina’ hacia el mal a los malvados, después de su abandono, Agustín interpreta ‘inclina’ como ‘permite’, empleando así la distinción entre causar y permitir, que se hizo tan popular en la teología medieval. De hecho, la distinción entre causar y permitir no es tan lograda como se creyó tradicionalmente, precisamente en sus propios términos. Kirwan, al examinar la doctrina agustiniana sobre la gracia cooperante hace hincapié en que «en general, al menos algunas acciones malas tienen que necesitar ayuda exterior para pasar del proyecto a la ejecución, si todas las acciones buenas necesitan tal ayuda». Concluye que «no es posible para Agustín evitar el bochorno de cargar a Dios con una parte de responsabilidad en algunos pecados humanos, en concreto, en muchos de los más graves, que pasan allende la intención pecaminosa». Kirwan comenta que no es fácil evitar dejar convicto a Agustín de enseñar la doble predestinación, especialmente cuando recordamos la doctrina agustiniana sobre el número determinado de los salvados”. P. Rigby, “Uso agustiniano de universales narrativos en el debate sobre la predestinación”, *Augustinus*, 48 (2003), pp. 222-223 de 215-228.

<sup>602</sup> Cf. DP XVIII, 47.

halla excluido, se exceptuaba a un pequeño grupo que, no por méritos propios sino por pura bondad y gratuidad de Dios, alcanzaba la salvación, entonces no parecía haber modo de defender la justicia divina: Dios pecaba de arbitrario. Pero además, si había hombres que no podían escapar de la condenación por la falta de un auxilio divino lo suficientemente eficaz como para salvarlos, entonces ciertamente se hacía muy difícil justificar la misericordia divina: Dios pecaba de cruel. Por eso la doctrina agustiniana de la predestinación parecía hacer agua en estos dos puntos cruciales: por un lado la preferencia injustificable de los elegidos, salvados sin méritos propios, y por otro, la implícita reprobación de los no elegidos, condenados sin haber cometido delitos excepcionales. En última instancia, el hecho de que Dios no ofreciera a los hombres una misma respuesta, condenándolos o salvándolos a todos por igual, parecía socavar simultáneamente las bases de ambos atributos, esto es, tanto de la justicia como de la misericordia divinas. Así, desde una perspectiva meramente humana, la justicia divina amenazaba malograr la misericordia, y a la inversa, la misericordia parecía anular la justicia de Dios. Sin embargo, siguiendo siempre muy de cerca las Sagradas Escrituras, y permaneciendo fiel a su estilo implacable, San Agustín, para quien, naturalmente, el dato revelado era más decisivo que el dato empírico, consideraba inadmisibles cuestionar tanto la existencia de la justicia y la misericordia divinas como también el hecho de que su manifestación exigiese que Dios se revelase con unos hombres, justo, y con otros, misericordioso. Precisamente por esta razón, afirma:

“La gracia de Dios se da no según los méritos de los que la reciben, sino según su beneplácito [...] porque es misericordioso, y si no la da, no por eso deja de ser justo [...]. Dándola a algunos aunque no la merecen, quiso que fuese gratuita ciertamente y, por ende, verdadera gracia; no dándola a todos, claramente manifiesta y hace ver qué es lo que todos merecen. Con esto se muestra Dios bueno al conceder a algunos sus beneficios y justo en el castigo de los demás; y bueno en todas las cosas, porque es bueno cuando da lo debido y también justo cuando, sin perjuicio de nadie, otorga lo no debido”<sup>603</sup>.

Vale decir, entonces, que así como por un lado la doctrina de la predestinación viene como exigida por la misma Revelación, así también Dios debe ser reconocido tal como es, esto es, justo con unos, misericordioso con otros, y esencialmente misterioso con todos<sup>604</sup>. Por este motivo, Agustín advierte la necesidad que los hombres tienen de aceptar los límites propios de la razón así

---

<sup>603</sup> DP XII, 28; cf. CI III, XVIII, 36.

<sup>604</sup> Toda la historia de la humanidad “está penetrada de un gran misterio, que no es otro que el de la caridad divina actuando siempre para restaurar una creación desordenada por el pecado. La predestinación del pueblo elegido y de los justos a la bienaventuranza es la expresión de esta caridad. Nuestra razón ignora por qué unos se salvan y otros no, ya que esto es un secreto de Dios; pero podemos estar seguros de una cosa: de que Dios no condena a ningún hombre sin una equidad plenamente justificada, y esto aunque la equidad de la sentencia se nos oculte tan profundamente que nuestra razón no pueda sospechar siquiera lo que es”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 129.

como la imposibilidad de realizar esfuerzo alguno con la intención de trascenderlos. *Itaque misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus; neque inscrutabilia scrutari, aut investigabilia vestigare conemur*. “Reconozcamos, en consecuencia, su misericordia en aquellos que son liberados y su verdad en aquellos que castiga, y no intentemos investigar lo no investigable ni escrutar lo inescrutable”<sup>605</sup>. Y ante quienes parecían no quedar conformes con la apelación última al misterio, como si sospecharan que Agustín estuviese escondiendo alguna otra explicación, espeta, para disuadir incluso al más desconfiado: “¿me preguntas por qué? A esto no respondo, pues confieso que no encuentro qué responder, y si aún insistes en que por qué, en este caso concreto te digo que así como es justa su ira, como es grande su misericordia, tan inescrutables son sus juicios”<sup>606</sup>.

De manera que, así como San Agustín admite que la relación entre la misericordia y la justicia divinas necesariamente conduce al hombre al descubrimiento del misterio, así también, el vínculo dado entre la gracia y la voluntad, implícito en aquél, nos orienta, no propiamente hacia el planteo de un problema, que de hecho queda disuelto por la propuesta del hiponense, sino hacia el reconocimiento de un verdadero misterio. Porque si la gracia divina es expresión de su misericordia y la voluntad humana condición de su justicia, entonces, la relación entre Dios y el hombre, en última instancia, constituye una realidad que no nos es posible penetrar acabadamente<sup>607</sup>. Sin embargo, a pesar de las exageraciones teológicas que San Agustín cometió en sus obras antisemipelagianas, motivo por el cual la Iglesia muy pronto pondría graves reparos a su doctrina sobre la predestinación<sup>608</sup> —e incluso llegaría a condenar la herejía del predestinacionismo algunos años después de su deceso<sup>609</sup>—, y más allá de los enormes interrogantes que quedan en pie, su planteo filosófico en relación con el nexo entre la libertad y la gracia, lejos de verse perjudicado, adquiere una solidez lógica difícilmente cuestionable. Porque si la verdadera libertad, aquella de la que incluso Dios mismo disfruta, no consiste sino en adherir inexorablemente al bien, el hombre sólo habrá de gozar de la más auténtica y perfecta libertad cuando su voluntad, indiferente ante el mal, sólo pueda pronunciarse en favor del bien. En suma, lejos de quedar devastada por la gracia divina, la voluntad del hombre está llamada a adquirir, por medio de ella, su más plena libertad;

<sup>605</sup> DP XI, 25.

<sup>606</sup> DP VIII, 18.

<sup>607</sup> “Por mucho que hagamos no llegaremos jamás a suprimir el misterio, pero la reflexión filosófica, y con mayor razón la cristiana, nos imponen la evidencia de que el misterio, a pesar de todas las apariencias, no puede ser sino un misterio de justicia y de amor: esto es bastante para que el mal y el sufrimiento dejen de ser una tortura para el corazón y un escándalo para la inteligencia”. R. Jolivet, *El problema del mal en San Agustín*, p. 2.

<sup>608</sup> “Parece que Agustín tiene dificultades en compaginar la justicia de Dios y la misericordia ofrecida a todos. Este problema de la predestinación para el mal ha sido uno de los aspectos del pensamiento de san Agustín que más discusiones ha suscitado; es posible que si no en la letra, puedan encontrarse correctivos en su espíritu. En todo caso, y a pesar del gran influjo de Agustín en la teología y en el mismo Magisterio, estas teorías extremas no han sido nunca oficialmente aceptadas por la Iglesia”. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 285.

<sup>609</sup> “El debate acerca de la relación entre libertad humana y divina planteó el problema de la predestinación y desembocó en la herejía del predestinacionismo, condenada en el concilio de Arlés del 473”. V. Grossi, “La controversia pelagiana”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patrística latina*, p. 579.

aunque ello constituya para los estrechos márgenes de la razón humana un verdadero misterio: el misterio de la cooperación entre Dios y el hombre, o, más propiamente, el misterio de la colaboración entre la gracia divina y la voluntad humana.

Si admitimos que un problema no consiste sino en la difícil articulación de dos o más verdades que aparentemente se excluyen, entonces, en la propuesta de San Agustín, el problema de la conciliación entre la libertad humana y la gracia divina halla una respuesta verdaderamente contundente. En efecto, una vez analizados tanto los principios que entretiene su pensamiento como las polémicas al calor de las cuales este último fue forjado, no es aventurado sostener que la dificultad por articular entre sí la libertad y la gracia desaparece por completo. Ciertamente, el filósofo norafricano descubre que no hay forma de oponer, como si se tratara de dos alternativas contradictorias o, cuando menos, dicotómicas, la libertad del hombre, por un lado, y la gracia de Dios, por el otro. Su peculiar concepción de libertad y su magistral enseñanza sobre la gracia le permitieron clausurar definitivamente todos los caminos tendentes a encontrar puntos de ambigüedad o desavenencia entre estas dos certezas, por lo demás, tan evidentes para la razón como incuestionables para la Revelación. Con todo, la estrategia de nuestro eximio Padre de la Iglesia no radica, propiamente, en la formulación positiva de una respuesta concreta a dicho problema sino, mucho más radical aun, en el planteo de una reflexión que torna impensables toda inquietud de semejante cariz. Dicho brevemente, para el santo doctor, ni la libertad humana pone en tela de juicio la gracia divina –pues aquella no supone la pura indeterminación de la voluntad–, ni la gracia anula la existencia de la libertad –ya que jamás obra constriñendo a la voluntad, aunque excepcionalmente pueda llegar a ser irresistible–. De esta manera, haciendo gala de una especulación tan brillante como feraz que no por casualidad lo ha ubicado entre los filósofos más renombrados e influyentes de Occidente, San Agustín concibe ambas nociones como complementarias, e incluso más, como mutuamente referenciales: así como no hay forma de entender cabalmente la libertad del hombre si no es por medio de la gracia divina, así tampoco hay modo de pensar correctamente el auxilio de Dios sin recurrir, a su vez, a la noción de libertad. Por lo tanto, lejos de permanecer aisladas y enfrentadas, estas dos realidades se revelan como íntimamente asociadas en un vínculo de solidaridad tan estrecho que, en definitiva, una depende de la otra: sin gracia no habría posibilidad de libertad; sin libertad no habría necesidad de gracia. En suma, el problema del desacuerdo entre la libertad y la gracia, desde la perspectiva de San Agustín, desaparece por completo. Más aun, en sentido estricto, la formulación misma de la pregunta por el consorcio entre aquellas dos realidades carece totalmente de sentido: entre la libertad y la gracia, lisa y llanamente, no hay nada que conciliar.

Ahora bien, como lo dejamos entrever a lo largo del capítulo tercero, tan pronto como aguzamos la mirada e intentamos avanzar hacia el fundamento último sobre el que reposa la libertad humana, esto es, en dirección al vínculo de colaboración mutua entre Dios y el hombre,



descubrimos que no todas las preguntas hallan una respuesta satisfactoria. En efecto, una vez disipadas las dudas que parecían cernirse sobre la certeza de que la libertad del hombre y la gracia de Dios se asocian inextricablemente una a la otra, la razón advierte, sin embargo, que no le es posible extender su análisis más allá del ámbito de la mera reflexión teórica para dar cuenta, además, de la difícil dimensión práctica del asunto que tenemos entre manos. Precisamente, el hecho de que nuestra colaboración con la gracia divina suponga, como condición indispensable – necesaria, aunque no suficiente –, la acción previa de esta misma gracia sobre nuestra voluntad, dispara una serie de interrogantes que vemos estrellarse en el silencio más cerrado, pues no hay modo de darles una solución definitiva. En otras palabras, puesto que, por nosotros mismos, independientemente de toda acción divina, sólo somos capaces de pecar, es claro que nuestra buena disposición a cooperar con el auxilio de Dios implica, ineludiblemente, una voluntad ya socorrida, fortalecida, transformada por la gracia, aunque sea en un grado mínimo. Entonces, si para actuar en mí, Dios espera una respuesta de mi parte que sólo puedo dar gracias a Él, ¿no se incurre aquí en una circularidad de orden práctico que en vano se pretende eludir por medio, por ejemplo, de la distinción entre la «gracia operante» y la «gracia cooperante»? Además, si Dios me pide aquello que sólo puedo ofrecerle bajo la condición *sine qua non* de que Él mismo me lo haya concedido antes, ¿qué lugar queda, concretamente, para la pura iniciativa de mi propia voluntad? Pero, teniendo en cuenta que no es posible aislar a un hombre de la influencia de la gracia, surge una pregunta más radical aun: ¿cómo distinguir aquello que, en última instancia, pertenece propiamente al socorro de Dios y aquello otro que es inherente, en cambio, a la misma voluntad del hombre? Porque si mi voluntad, de por sí, no es sino inevitablemente mala, razón por la cual, para ser buena, necesita del impulso, del acompañamiento y del remate de la gracia que me permita efectivamente comenzar, dar continuidad y acabar, respectivamente, una obra buena, ¿hasta qué punto tiene sentido decir que hay lugar para algún tipo de colaboración por parte del hombre y que no se trata, más bien, de una acción exclusivamente divina implícita en mí? Si por mí mismo sólo soy capaz de pecar, ¿cómo comprender que la ayuda de la gracia me permita hacer algo que, despojado de ella, ni siquiera soy capaz de desear? Además, si la falta de colaboración por parte del hombre corresponde a su mala voluntad, pero ésta, a su vez, no tendría lugar si la gracia fuese lo suficientemente eficaz e irresistible como para evitarla, entonces, en el mejor de los casos, ¿cómo no responsabilizar a Dios de semejante desgracia? Ciertamente Agustín diría que el hombre es perfectamente responsable del mal que comete ya que nunca peca sino deliberada y conscientemente; pero nosotros no estamos buscando la causa del mal, sino el motivo por el cual muchos hombres, aparentemente, son excluidos injustificadamente del auxilio de la gracia. Y, en relación con esto último, ¿cómo distinguir a un hombre agraciado de un hombre desgraciado? Y con más razón todavía: ¿cuáles son los indicios de que un hombre efectivamente sabe corresponder a la asistencia de la gracia divina, y

cuáles, en cambio, aquellos que nos ponen delante de un pecador incurable? A propósito, ¿acaso San Pablo, o el mismo San Agustín, antes de su conversión, no parecían ser hombres irremediabilmente encaminados hacia la condenación eterna? Con todo, más allá de la constelación de interrogantes que quedan pendientes, y cuyo mero planteo tal vez exigiría un trabajo tan extenso como el presente, la pregunta que se impone, a nuestro entender, no es sino ¿cómo comprender que la buena voluntad, condición de la libertad, sea completamente mía y, a la vez, sin embargo, totalmente de Dios?

Evidentemente, éstas son sólo algunas de las innumerables inquietudes ante las cuales la propuesta del santo doctor parece no poder ofrecer una respuesta definitiva. Sin embargo, permítasenos insistir en ello, esto no sucede porque su pensamiento resulte improcedente o adolezca de fallas lógicas –como decíamos al comienzo de estas «Consideraciones finales»–, sino porque el objeto mismo con el que tratamos –si es que de hecho resulta legítimo concebirlo como un objeto teniendo en cuenta que nosotros, como sujetos, nos hallamos íntimamente implicados en él–, lejos de reducirse a un asunto de matices meramente filosóficos, o cuando menos racionales, esconde profundas dificultades teológicas que, en última instancia, resultan inaccesibles a la comprensión humana. Por tal motivo, aquellos interrogantes, aunque ciertamente se nos revelen como desconcertantes, e incluso desahuciantes, en nada menoscaban el planteo teórico que San Agustín desarrolla en torno a la relación entre la libertad y la gracia. Muy por el contrario, es la coherencia y solidez de este mismo planteo lo que nos permite hacer el intento de adentrarnos más hondamente en una realidad tan oscura y espinosa como lo es la existencia humana de cara a Dios. Sin embargo, al apartar la mirada de las obras agustinianas para intentar comprender la realidad misma sobre la que versan, tarde o temprano descubrimos que la propuesta del pensador norafricano deja de ofrecer respuestas categóricas para abandonarnos frente a un misterio verdaderamente insondable; en definitiva, el misterio de la buena voluntad revelada como don y tarea a la vez. Porque, ciertamente, depende de nosotros tener buena voluntad ya que de lo contrario no sería nuestra, y eso es inadmisibile. Pero también depende de Dios, porque de lo contrario jamás podría ser buena. He aquí la frontera más allá de la cual no podemos avanzar, aun cuando la razón se muestre dispuesta a rendirse por completo a los pies de la fe. Evidentemente, no es casualidad que, ante situaciones límites de esta naturaleza, el místico de Tagaste suela sugerir que nada nos es tan conveniente como aprender a contentarnos, simplemente, en la contemplación del puro misterio<sup>610</sup>.

---

<sup>610</sup> Cf. *CI* VI, XVI, 43; *CG* VIII, 17; *PS* VI, 11.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

San Agustín, *De ordine*, traducción de Victorino Capánaga; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. I, BAC, Madrid, 1950.

———, *De libero arbitrio*, traducción de Evaristo Seijas; *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. III., BAC, Madrid, 1947.

———, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, traducción de Victorino Capánaga y Gregorio Erce; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. IX, BAC, Madrid, 1952.

———, *Confessiones*, traducción de Gustavo A. Piemonte; cf. *Confesiones*, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2006. Para citar el original latino hemos recurrido a la edición correspondiente a la Biblioteca de Autores Cristianos; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. II, BAC, Madrid, 1946.

———, *In Iohannis evangelium tractatus*, traducción de Teófilo Prieto; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. XIII, BAC, Madrid, 1955.

———, *De peccatorum meritis et remissione*, traducción de Victorino Capánaga y Gregorio Erce; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. IX, BAC, Madrid, 1952.

———, *De spiritu et littera*, traducción de Emiliano López; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *De natura et gratia*, traducción de Victorino Capánaga; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *De gestis pelagii*, traducción de Victorino Capánaga y Gregorio Erce; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. IX, BAC, Madrid, 1952.

———, *Sermo XLIII*, traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés María Campelo; cf. *Obras Completas de San Agustín*, edición bilingüe, T. VII, BAC, Madrid, 1981.

———, *Sermo CLXIX*, traducción de Amador Del Fueyo y Pío De Luis; cf. *Obras Completas de San Agustín*, edición bilingüe, T. XXIII, BAC, Madrid, 1983.

———, *De gratia Christi et de peccato originali*, traducción de Andrés Centeno; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *Contra duas epistolas pelagianorum*, traducción de Victorino Capánaga y Gregorio Erce; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. IX, BAC, Madrid, 1952.

———, *Contra Iulianum*, traducción de Luis Arias Álvarez; cf. *Obras Completas de San Agustín*, edición bilingüe, T. XXXV, BAC, Madrid, 1984.

———, *De gratia et libero arbitrio*, traducción de Enrique De Vega; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *De correptione et gratia*, traducción de Victorino Capánaga; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *De predestinatione sanctorum*, traducción de Emiliano López; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *De dono perseverantiae*, traducción de Toribio De Castro; cf. *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, T. VI, BAC, Madrid, 1949.

———, *Contra Iulianum opus imperfectum*, traducción de Luis Arias; cf. *Obras Completas de San Agustín*, edición bilingüe, Tomos XXXVI - XXXVII, BAC, Madrid, 1985.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abbagnano, Nicola, *Historia de la filosofía*, T. I, Montaner y Simon, Barcelona, 1960.
- Altaner, Berthold, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.
- Alvarez Turienzo, Saturnino, “¿Alianza de filosofía y religión? Problema agustiniano”, *Augustinus*, 39 (1994), pp. 21-43.
- Babcock, William, “Pecado, castigo y responsabilidad: un problema de Agustín en el *De libero arbitrio*”, *Augustinus*, 40 (1995), pp. 31-38.
- Baumgartner, Charles, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969.
- Baumgartner, Matías, y Hönigswald, Ricardo, *Los grandes pensadores: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Giordano Bruno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1925.
- Bonafede, Giulio, “Creación y salvación o naturaleza y redención”, *Augustinus*, 42 (1997), pp. 69-121.
- Bonner, Gerald, “Predestinación y libre albedrío: carta 2\* de Agustín”, *Augustinus*, 52 (2007), pp. 29-33.
- , “Reconsideración del Pelagianismo”, *Augustinus*, 40 (1995), pp. 47-52.
- Boyer, Charles, *San Agustín: sus normas de moral*, Excelsa, Buenos Aires, 1945.
- Brown, Montague, “Augustine on Freedom and God”, *The Saint Anselm Journal*, 2.2 (2005), pp. 50-65.
- Camps, Victoria, *Historia de la Ética: De los griegos al renacimiento*, Crítica, Barcelona, 2006.
- Capánaga, Victorino, *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, BAC, T. I, Madrid, 1950.
- , *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, BAC, T. VI, Madrid, 1949.
- Cappelletti, Ángel, *Textos y estudios de filosofía medieval*, Universidad de los Andes, Mérida, 1993, cap. V: “San Agustín, entre el maniqueísmo y el neoplatonismo”.
- Chittilappilly, Shiju, “Función de Cristo y de la Iglesia en la doctrina agustiniana de la predestinación”, *Augustinus*, 55 (2010), pp. 85-108.
- Clark, Mary T., “Augustinian freedom”, *Augustinus*, 39 (1994), pp. 123-129.
- Contreras, Enrique y Peña, Roberto, *Introducción al estudio de los Padres Latinos*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Buenos Aires, 1994.
- Compagnoni, Francesco, et al., *Nuevo Diccionario de teología moral*, Paulinas, Madrid, 1992.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, T. II, Ariel, Barcelona, 1974.
- Da Conceição, Gilmar Henrique, “A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações”, *Tempo da Ciência*, 30 (2008), pp. 89-106.
- De Cádiz, Luis M., *San Agustín. La vida y la doctrina*, Atlántida, Buenos Aires, 1944.

- De la Torre Vargas, Rafael, “San Agustín, doctor de la gracia”, en J. J. Jiménez (coord.), *San Agustín. Un hombre para hoy*, Religión y Cultura, Buenos Aires, 2006.
- Di Berardino, Angelo, *Diccionario patrístico*, T. II, Sígueme, Salamanca, 1992.
- Drobner, Hubertus, *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona, 1999.
- Feiner, Johannes, y Löhrer, Magnus (dirs.), *Mysterium Salutis*, Vol. IV, T. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
- Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
- , *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 2006.
- Filippi, Silvana, “La secularización de la ciudad de Dios. San Agustín y el proyecto contemporáneo de una civilización planetaria”, *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, 9 (1998), pp. 111-122.
- Fitzgerald, Allan D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, T. II, BAC, Madrid, 1966.
- Galindo Rodrigo, José Antonio, *Compendio de la gracia*, EDICEP, Valencia, 1991.
- , “La interpretación de san Agustín por parte de Calvino y Jansenio”, *Augustinus*, 50 (2005), pp. 397-405.
- , “La libertad como autodeterminación en San Agustín”, *Augustinus*, 35 (1990), pp. 299-320.
- Ganoczy, Alexandre, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona, 1991.
- Gardeazábal, Carlos, “Libre albedrío y *Libertas* en San Agustín”, *Saga*, 1 (1999), pp. 21-31. Disponible también on-line en: [http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga1/Gardeazabal\\_agustin.pdf](http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga1/Gardeazabal_agustin.pdf).
- García, Ricardo, *El concepto de libre albedrío en San Agustín*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2003.
- Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- , *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 1949.
- , *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, <sup>2</sup>1976.
- Gómez Santibáñez, Guillermo, “El problema del mal: una aproximación teológica desde San Agustín”, URL: <http://guillermogsantibanez.blogspot.com.ar/2007/03/el-problema-del-mal-en-san-agustin.ht ml>; consultado por última vez el día 10 de Octubre de 2013.

- Grabowski, Stanislaus J., *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965.
- Grossi, Vittorino, “El recurso a Ambrosio, en el ‘*Opus imperfectum contra Iulianum*’ de Agustín de Hipona”, *Augustinus*, 54 (2009), pp. 373-408.
- , “La controversia pelagiana”, en A. Di Bernardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patrística latina*, BAC, Madrid, 1981.
- Grossi, Vittorino, y Sesboüé, Bernard, “Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea”, en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas*, T. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- Guevin, Benedict M., “San Agustín y la cuestión de la doble predestinación: ¿un protocolvinista?”, *Augustinus*, 52 (2007), pp. 89-94.
- Harrison, Carol, “*Delectatio victrix*: gracia y libertad en San Agustín”, *Augustinus*, 40 (1995), pp. 105-110.
- Jedin, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1980.
- Jolivet, Régis, *El problema del mal en San Agustín*, Lumen Christi, Bogotá, 1941.
- , *Historia de la filosofía*, Vol. 4, Siglo XXI, Méjico, 1982.
- , *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, CEPA, Buenos Aires, 1941.
- Ladaria, Luis F., *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987.
- Lamanna, Paolo, *Historia de la Filosofía*, T. II, Hachette, Buenos Aires, 1976.
- Letizia, Francisco, “San Agustín y el problema de la verdad”, *Philosophia*, 40 (1978), pp. 48-60.
- López, Emiliano, *Obras de San Agustín*, Versión, introducción y notas, T. VI, BAC, Madrid, 1949.
- Lorda, Juan Luis, *La gracia de Dios*, Ediciones Palabra, Madrid, 2004.
- Lössl, Josef, “*De peccatorum meritis et remissione* y *De spiritu et littera*: su dependencia respecto a *De libero arbitrio* y a *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*”, *Augustinus*, 45 (2000), pp. 107-146.
- Magnavacca, Silvia, “Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de ‘pondus’”, *Patristica et Mediaevalia*, VI (1985), pp. 3-15.
- , “Polaridad de la dilectio agustiniana”, *Revista de filosofía y de teoría política*, 26-27 (1986), pp. 284-288.
- Martínez, Agustín, *Ideario*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.
- Mendelson, Michael, “Saint Augustine”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/#Wil>, consultado por última vez el día 10 de Octubre de 2013.
- Oroz Reta, José, “El misterio del mal y las exigencias de la libertad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, 50 (2005), pp. 193-212.

- Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.
- , “La buena voluntad, en San Agustín y en Kant”, *Revista Catalana de Teologia*, 19 (1994), pp. 341-345. Disponible también on-line en: <http://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/70184/99929>.
- , “*Libertas*, fin del *liberum arbitrium* en San Agustín”, *Augustinus*, 39 (1994), pp. 365-371.
- Pépin, Jean, “San Agustín y la patrística occidental”, en F. Châtelet (dir.), *Historia de la Filosofía*, T. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- Reale, Giovanni, y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I, Herder, Barcelona, 1988.
- Rigby, Paul, “Uso agustiniano de universales narrativos en el debate sobre la predestinación”, *Augustinus*, 48 (2003), pp. 215-228.
- Rivaud, Albert, *Historia de la filosofía*, Kapelusz, Buenos Aires, 1962.
- Romen, “Influencias en el pensamiento de San Agustín”, URL: <http://medievalia.obolog.com/influencias-pensamiento-san-agustin-92866>; consultado el 10 de Octubre de 2013.
- Ruiz de la Peña, Juan L., *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Navarra, 1999.
- Scheeben, Matthias Josef, *Naturaleza y gracia*, Herder, Barcelona, 1969.
- Schneider, Theodor (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1996.
- Sciacca, Michele Federico, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954.
- Trapè, Agostino, “San Agustín”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la patrística latina*, BAC, Madrid, 1981.
- Truyol Serra, Antonio, *El derecho y el estado en San Agustín*, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.
- Van Oort, Johannes, “La concupiscencia sexual y el pecado original según San Agustín”, *Augustinus*, 36 (1991), pp. 337-342.



## ÍNDICE

PALABRAS PRELIMINARES / 1

1. LIBERTAD DESGRACIADA / 8

1.1. DIOS COMO OBJETO DE LA VIDA HUMANA / 9

1.2. LUCES Y SOMBRAS DEL DON DE LA VOLUNTAD / 20

1.3. MOTIVOS Y CONSECUENCIAS DE LA SITUACIÓN DEL HOMBRE CAÍDO / 35

2. GRACIA LIBERADORA / 51

2.1. CRISTO COMO FUNDAMENTO PRIMERO DE LA GRACIA DIVINA / 53

2.2. NATURALEZA Y ATRIBUTOS DEL AUXILIO DE DIOS / 60

2.3. SANACIÓN, DELEITE Y LIBERACIÓN; LOS EFECTOS DEL OBRAR DIVINO / 72

3. LIBERTAD AGRACIADA / 82

3.1. LIBERTAD, LIBRE ALBEDRÍO, GRACIA Y PECADO / 82

3.2. LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE: DEL DIÁLOGO INTERPERSONAL A LA MUTA COLABORACIÓN / 94

3.3. LOS EXCESOS DE LA DOCTRINA DE LA PREDESTINACIÓN Y LA APELACIÓN ÚLTIMA AL MISTERIO / 106

CONSIDERACIONES FINALES / 119

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA / 122

BIBLIOGRAFÍA GENERAL / 124